عُمران
omran

فصلية محكّمة تُعنى بالعلوم الاجتماعية
A Quarterly Peer-reviewed Social Sciences Journal

العدد 32 – المجلد الثامن – ربيع 2020
Issue 32 – Volume 8 – Spring 2020

الإنسان مدنيٌّ بالطبع، أي لا بُدَّ له من الاجتماع
الذي هوَ المدنيَّةُ في اصطلاحهم وهُوَ معنى العُمْران.

ابن خلدون

لا تعبّر آراء الكتّاب بالضرورة عن اتّجاهات يتبنّاها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»

جميع الحقوق محفوظة لمعهد الدوحة للدراسات العليا
والمركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

DOHA INSTITUTE
FOR GRADUATE STUDIES

حَقيقَةُ التَّاريخ أَنَّهُ خَبَرٌ عَن الاجْتِمَاع الإِنْسَانيِّ الَّذي هُوَ عُمْرَانُ العَالَم، وَمَا يَعْرِضُ لِطَبيعَةِ ذَلِكَ العُمْرَانِ مِن الأَحْوَالِ مِثْلِ التَّوَحُّش وَالتَّأَنُّس وَالعَصَبِيَّات وَأَصْنَاف التَّغَلُّبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ، وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذَلِكَ مِن المُلْكِ وَالدُّوَلِ وَمَرَاتِبِهَا، وَمَا يَنْتَحِلُهُ البَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ وَمَسَاعِيهِمْ مِن الكَسْبِ وَالْمَعَاشِ والْعُلُومِ وَالصَّنَائِع، وَسَائِرِ مَا يَحْدُثُ فِي ذَلِكَ الْعُمْرَانِ بِطَبِيعَتِهِ مِن الأَحْوَالِ....

وَكَأَنَّ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِه. فَإِنَّهُ ذُو مَوْضُوعٍ وهوَ العُمْرَانُ الْبَشَرِيُّ وَالاجْتِمَاعُ الإِنْسَانيُّ؛ وَذُو مَسَائِلَ، وهيَ بَيَانُ مَا يُلْحِقُهُ مِن الْعَوَارِضِ وَالْأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ أُخْرَى. وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِن الْعُلُومِ وَضْعِيًّا كَانَ أَوْ عَقْلِيًّا....

الاجْتِمَاعُ الإِنْسَانيُّ ضَرُوريٌّ. وَيُعَبِّرُ الْحُكَمَاءُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِهِمْ: "الإِنْسَانُ مَدَنيٌّ بِالطَّبْع"، أَيْ لَا بُدَّ لَهُ مِن الاجْتِمَاعِ الَّذي هُوَ المَدَنِيَّةُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ وهوَ مَعْنَى الْعُمْرَانِ....

ثُمَّ إِنَّ هَذَا الاجْتِمَاعَ إِذَا حَصَلَ لِلْبَشَرِ كَمَا قَرَّرْنَاهُ وَتَمَّ عُمْرَانُ العَالَم بِهِمْ، فلَا بُدَّ مِنْ وَازِعٍ يَدْفَعُ بَعْضَهُمْ عَنْ بَعْضٍ؛ لِمَا فِي طِبَاعِهِمْ الْحَيَوَانِيَّةِ مِن الْعُدْوَانِ وَالظُّلْمِ... فَيَكُونُ ذَلِكَ الْوَازِعُ وَاحِدًا مِنْهُمْ يَكُونُ لَهُ عَلَيْهِم الْغَلَبَةُ وَالسُّلْطَانُ وَالْيَدُ الْقَاهِرَةُ؛ حتَّى لَا يَصِلَ أَحَدٌ إِلَى غَيْرِهِ بِعُدْوَانٍ؛ وَهَذَا هُوَ مَعْنَى الْمُلْكِ....

وَتَزِيدُ الْفَلَاسِفَةُ عَلَى هَذَا الْبُرْهَانِ... أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلْبَشَرِ مِن الْحُكْمِ الْوَازِعِ... بِشَرْعٍ مَفْرُوضٍ مِنْ عِنْدِ اللهِ يَأْتِي بِهِ وَاحِدٌ مِن الْبَشَرِ؛ وَأَنَّهُ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ مُتَمَيِّزًا عَنْهُمْ بِمَا يُودِعُ اللهُ فِيهِ مِنْ خَوَاصِّ هِدَايَتِهِ لِيَقَعَ التَّسْلِيمُ لَهُ وَالقبُولُ مِنْهُ، حَتَّى يَتِمَّ الْحُكْمُ فِيهِمْ وَعَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ إِنْكَارٍ وَلَا تَزْيِيف. وَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ لِلْحُكَمَاء غَيْرُ بُرْهَانِيَّةٍ كَمَا تَرَاهُ؛ إِذ الْوُجُودُ وَحَيَاةُ الْبَشَرِ قَدْ تَتِمُّ مِنْ دُونِ ذلِكَ بِمَا يَفْرِضُهُ الْحَاكِمُ لِنَفْسِهِ، أَوْ بِالْعَصَبِيَّةِ الَّتي يَقْتَدِرُ بِهَا عَلَى قَهْرِهِمْ وَحَمْلِهِمْ عَلَى جَادَّتِه.

ابن خلدون، **المقدّمة**

Contents المحتويات

محور العدد
Themes of this Issue



«تحريك حرف الهاء»، أكريليك على قماش، 100 × 70، 2015.

«Moving the letter H», Acrylic on Canvas, 100 x 70, 2015.

محور العدد

الفردانية الاجتماعية في سياق الثورة التونسية*

Themes of this Issue

Social Individualism in the Context of the Tunisian Revolution

حينما انطلقت أحداث «الربيع العربي»، كان اهتمام الإعلاميين والمحللين والباحثين مركّزًا على المشاهد الاستعراضية للأحداث، وتحولات المسرح السياسي، عمومًا، وديناميكية مختلف القوى المؤثرة فيه والحديثة الدخول إليه، والأسباب المفترضة، المعلنة والخفية، لاندلاع تلك الأحداث بغية فهمها معرفيًا و/ أو التأثير فيها سياسيًا. بيد أنّ هناك أبعادًا أخرى لهذه الأحداث ظلت إلى حد ما خارج مجهر المشاهدة والمتابعة، رغم أنها من المواضيع الدفينة وربما الأكثر إشكالًا، من وجهة النظر السوسيولوجية والأنثروبولوجية، في فهم التحولات العميقة الجارية في مختلف المجتمعات العربية، وفي تقدير مآلاتها البعيدة المدى، ونقصد بذلك توسع مجالات الفردانية الاجتماعية نتيجة سياسات التحديث التي اعتُمدت هنا وهناك منذ أكثر من نصف قرن (وقبلها التجربة الاستعمارية)، وعلاقة ذلك بالثورات على الاستبداد السياسي عمومًا، وبمطالب المجتمع المدني بشأن تعزيز الحقوق والحريات الفردية، وخاصة ما يتعلق بالمرأة.

لم تُطرح هذه القضية بالقوة نفسها ومن المدخل ذاته في مختلف حالات «الربيع العربي». ففي مصر، أدى انحسار الثورة ومشروعها التحرري العام إلى عودة الاستبداد، في حين أبدت مؤسسة الأزهر ريبتها وعدم حماسها بشأن ما طالبت به النخب الحداثية التونسية من تطوير وتعزيز للحريات والحقوق الفردية، ولا سيما موضوع الميراث، وفي اليمن شاركت النساء في بداية الأحداث بكثافة في المظاهرات، لكن من دون طرح جماهيري ومباشر لقضايا حرية المرأة وحقوقها من منظور حداثي. وفي ليبيا وسورية، غيّرت الحرب الأهلية والتدخل الخارجي أولويات المطالب، لتصبح مركّزة على أسباب الصراع العنيف على الحكم ومخلفاته وعلى ثمن الحرب وآلامها.

ويمكن أن نلاحظ أنه في الحالات الأخيرة عطّلت الحروب الأهلية مناقشة جوانب اجتماعية أساسية ودفينة تكمن وراء الثورات على الاستبداد، ومنها الحقوق والحريات الفردية بما تتضمنه من مطالب في العدل والكرامة الإنسانية. ولعله من المثير اليوم أن تصعد هذه المطالب من جديد إلى واجهة

* يمثل هذا العدد حصيلة الأوراق الخاصة بالحالة التونسية المُقدَّمة في ندوة **عمران** السنوية التي نُظمت في تونس في 1 و2 آذار/ مارس 2019.

الأحداث، التي اجتاحت السودان وتعصف حاليًا بالجزائر حيث يجري رفض احتكار السلطة والفساد، وفي لبنان والعراق حيث تتبلور دعوة إلى التحرر من الطائفية والمذهبية والتعصب الديني المضاد لتبلور مناخات وفضاءات الحريات والحقوق الفردية، بالنسبة إلى الرجل والمرأة على حد سواء.

بيد أن الأمر كان مختلفًا وراديكاليًا إلى حد ما في تونس منذ البداية؛ إذ واصلت قوى المجتمع المدني بعد الثورة مساندة المشروع التحديثي العام الذي انخرطت فيه البلاد على نحو مبكر نسبيًا (منذ منتصف القرن التاسع عشر). وقد اضطر قسم من النخبة السياسية القيادية لحركة النهضة الإسلامية إلى مساندة هذا التوجه (على الأقل في الحملات الانتخابية)، والتصريح علنًا بأنها تقبل بالإنجازات التي تحققت في هذا المجال، وتحديدًا ما جاء في **مجلة الأحوال الشخصية** التي صدرت سنة 1956 والتي منعت تعدد الزوجات، ونزعت من الرجل حق احتكار عصمة المرأة وشرّعت التبني.

وفي الحقيقة لم تتوقف الظاهرة على تونس حيث شكّل رئيس الدولة، عام 2017، لجنة سميت «لجنة الحريات الفردية والمساواة» للنظر في قضايا المساواة بين المرأة والرجل، وفي حرية المعتقد، وحتى في حرية التصرف في الجسد، بل تعدّتها إلى الجزائر والمغرب حيث دار، ويدور اليوم، نقاش مهم حول القضايا نفسها.

وفي هذا السياق تحديدًا، يجيء موضوع الندوة السنوية الأولى التي نظمتها دورية **عمران للعلوم الاجتماعية والإنسانية** في تونس، في 1 و2 آذار/ مارس 2019، والتي طرحت قضية مهمة وكثيفة، مضمونها العلاقة بين التوسع النسبي والملحوظ في الوطن العربي لشروط ممارسة الفردانية الاجتماعية (توسع هامش الاستقلالية في أخذ القرارات الحياتية الخاصة نتيجة تقدم التقسيم الاجتماعي للعمل وتصدّع البنى الجماعوية التي تشد الفرد، المرأة والرجل، إلى الجماعات الأولية) من جهة، والنقاشات الجارية، في سياق الربيع العربي، بشأن تحديث القيم والمعايير الموروثة، سواء أخذت لبوسًا دينيًا أو قبليًا أو طائفيًا أو مذهبيًا أو غيره، والمطالبة بتوسيع القاعدة القانونية والمؤسساتية للحقوق الفردية من جهة أخرى.

خلال ندوة تونس، جرى عرض عدة حالات من البلاد العربية، العراق والجزائر واليمن ولبنان، لكن التركيز الأكثر كثافة كان على الحالة التونسية، حيث كان النقاش الداخلي على أشده بشأن مضامين وأبعاد تقرير «لجنة الحريات الفردية والمساواة» الذي صدر في تونس قبل انعقاد الندوة بعدة أشهر، وصاحبه جدل صاخب تركّز حول ما جاء فيه من مقترحات، كان أكثرها إثارة مشروع قانون للمساواة بين الرجل والمرأة في الإرث اقترحه التقرير على رئيس الدولة لعرضه على مجلس النواب. وبسبب كثافة هذا النقاش والجدل الذي تخلله، رأت **عمران** أن تخصص العدد للحالة التونسية في انتظار توسيع السؤال لحالات عربية في المشرق والمغرب وتخصيص عدد ثانٍ للموضوع.

تضمّن العدد خمس دراسات وتعقيبًا تأليفيًا نقديًا. خُصصت الدراسة الأولى لبحث سلوى الحمروني الذي تتبعت فيه المسار التشريعي الذي عرفته تونس في مجال الحقوق والحريات الفردية منذ منتصف القرن التاسع عشر، وهو الخلفية التي اشتغلت بها «لجنة الحريات الفردية والمساواة» لتنجز تقريرها

المثير للجدل. وفي الدراسة الثانية، يرصد عماد المليتي مختلف تجليات الحرية الفردية لدى الشباب التونسي انطلاقًا من بحوث ميدانية إمبريقية، معتبرًا ذلك أرضية سوسيولوجية مناسبة لتوسيع القاعدة المؤسساتية والقانونية لتطور هذه الحريات والحقوق وتعزيزها. وفي الدراسة الثالثة، يقدم عبد اللطيف الهرماسي، اعتمادًا على قراءة مغايرة لجملة من المعطيات، نقدًا لما يسميه «النخبة الحداثوية التونسية»، معيبًا عليها، بحسب رأيه، استخدامها لوحدة تفكير وأيديولوجيا «غربية» تطورت في سياق تاريخي خاص، ثم إسقاطها على حالة المجتمع التونسي الذي له تاريخه المختلف. وفي الدراسة الرابعة، يعرض كل من ساري حنفي وعزام طعمة الحجج التي قدمها الخصوم، كل من جانبه، بشأن مشروع قانون الميراث في تونس، ويحاولان تنزيل الجدل الدائر حول الموضوع في إطار مفهوم المجتمع المدني لهابرماس ومفهوم ميف كوك Maeve Cooke للاستدلال الاستبدادي مقابل غير الاستدلال الاستبدادي. أما في الدراسة الخامسة فتناقش روضة القدري إمكانية الحديث عن «الفرد» في السياق المغاربي عمومًا، والتونسي خصوصًا، وما يمكن أن يترتب على هذه الإمكانية من توجهات بحثية واجتماعية، تتعلق بالخصوص بالوضعية الدونية العامة للمرأة في المجتمعات العربية، وبالدراسات الجندرية التي تبحث في هذا المجال. أما الورقة التأليفية النقدية التي كتبها المولدي الأحمر، فجاءت في شكل تعقيب على ما جاء في أوراق الندوة والقضايا التي طرحتها مركزة على المنعطفات المعرفية والاجتماعية والتاريخية المتشعبة واللايقينية التي تطرحها حاليا أسئلة الفردانية في المجتمعات العربية. وأخيرًا، ولاستكمال النقاش وتوسيع أفقه المعرفي الكوني، وتزويد القراء بمراجع بيبليوغرافية أساسية في الموضوع، تنشر **عمران** في قسم المناقشات عرضًا تاريخيًا إشكاليًا لمفهوم الفردانية في بعديه الاجتماعي والمعرفي كما تطور في النظرية السوسيولوجية، وقد أعده للمجلة عبد الحميد العبيدي.

رئيس التحرير
المولدي الأحمر

صدر حديثًا



عزمي بشارة

"صفقة ترامب - نتنياهو"

الطريق إلى النص، ومنه إلى الإجابة عن سؤال ما العمل؟

في 28 كانون الثاني/يناير 2020، أعلنت الإدارة الأميركية تفاصيل الشق السياسي لما سمته "صفقة القرن"، أي خطتها لحل الصراع الفلسطيني - الإسرائيلي، وذلك بعد نحو ثمانية أشهر على نشر واشنطن الشق الاقتصادي من الخطة بعنوان "السلام من أجل الازدهار"، في ورشة عمل عُقدت في العاصمة البحرينية، المنامة، في حزيران/يونيو 2019.

في هذه الدراسة، يوجز عزمي بشارة بدايةً تاريخ المبادرات الأميركية منذ عام 1967، ليبيّن - من ثم - الخطورة والمنعطف اللذين تمثلهما المبادرة الأخيرة، واللذين لا ينبعان من مضمونها نفسه فقط، بل كذلك من كونها طرحت باسم رئيس الولايات المتحدة، الدولة التي احتكرت "رعاية" ما يُسمّى عملية السلام بين إسرائيل والفلسطينيين منذ توقيع ما عُرف بـ "اتفاق أوسلو" عام 1993. ومع أن هذه الوثيقة ليست اتفاقًا أو معاهدة، وهي ليست مُلزمة لأحد، ولا حتى لأي رئيس أميركي مقبل، بل هي مجرد مبادرة، فإنها خطيرة في حدّ ذاتها؛ لأنها تضمنت تبني الإدارة لمواقف اليمين الإسرائيلي وخطابه دون تعديل، وموافقة أميركية رسمية مباشرة على وقائع أوجدها الاحتلال على الأرض بالقوة.

ويفكّك بشارة نص الوثيقة نفسها، التي يسميها "صفقة ترامب - نتنياهو لتصفية القضية الفلسطينية"، ويعالج سريعًا المسار الذي أوصل القضية الفلسطينية إلى هذه النقطة تحديدًا، ثم يطرح السؤال: ما العمل؟ مستعرضًا التغيرات التي طرأت على القضية الفلسطينية واستراتيجيات العمل من أجل العدالة في فلسطين في الظروف الجديدة؛ ليختم جهده بقسم أخير يتناول فيه ثبات الرأي العام العربي على رفض تطبيع دولِهِ العلاقاتِ مع إسرائيل، عارضًا لعمليات التزييف الكثيرة التي طاولته من مروجي خريطة الطريق ومؤيدي هذا التطبيع.

الدراسات
Articles



دون عنوان، أكريليك على قماش، 100× 70.
Untitled, Acrylic on Canvas, 100 x 70.

سلوى الحمروني | Salwa Hamrouni*

الحريات الفردية والمساواة في تونس: بين عهد الأمان ونصوص حقوق الإنسان

Individual Freedoms and Equality in Tunisia between the Pacte Fondamental de 1857 and Human Rights Texts

ملخص: انطلاقًا من المشروع الذي أعدّته لجنة الحريات الفردية والمساواة في الفترة 2017–2018، بطلب من رئيس الجمهورية السابق محمد الباجي قائد السبسي، لعرضه على مجلس نواب الشعب، تحاول هذه الدراسة تتبع المسار التشريعي الذي عرفته تونس في هذا المجال منذ منتصف القرن التاسع عشر، والعمل على إبراز الأسس التاريخية السياسية والفقهية المقاصدية التي بُني عليها المشروع المذكور. وتتعلق المحطات التشريعية التي تعتمدها الدراسة بتحرير العبيد في تونس في عام 1846، وقانون عهد الأمان الصادر في عام 1857، ونص الدستور الصادر في عام 1861، ثم **مجلة الأحوال الشخصية** التي تزامن صدورها مع استقلال البلاد في عام 1956، ودستور 1959، وصولًا إلى الدستور الذي صدر بعد الثورة في عام 2014. أما الهدف من ذلك، فهو وضع النقاش الحالي الجاري في تونس حول هذا المشروع في سياقه التاريخي الإصلاحي والقانوني، بطريقة تُمكّن من فهم أبعاد تطوّر الحريات الفردية في تونس - بشقيها الداخلي والخارجي - كونها كانت سياسة ومطلبًا على الرغم من تعثّر إقامة الديمقراطية.

كلمات مفتاحية: تونس، لجنة الحريات الفردية والمساواة، عهد الأمان، دستور 2014، مجلة الأحوال الشخصية.

Abstract: Based on the 2017–18 project by the Individual Freedoms and Equality Committee in Tunisia, this paper traces the subsequent legislative trajectory followed by Tunisia since the mid–nineteenth century. It highlights the historical political and jurisprudential foundations on which the project is based, framing the ongoing debate in Tunisia on this project in the context of historical legal reform. The study thus seeks to understand the dimensions of the development of individual freedoms in Tunisia – both internally and externally – as a policy and a demand despite the faltering establishment of democracy.

Keywords: Pacte Fondamental de 1857, Code of Personal Status, Tunisian Revolution, Individual Freedoms.

* أستاذة تعليم عالٍ في القانون العام بجامعة قرطاج، وعضو في لجنة الحريات الفردية والمساواة في تونس.

Professor of public law at the University of Carthage, member of the Individual Freedoms and Equality Committee in Tunisia.

مقدمة

يتحدّد موضوع هذه الدراسة الأساس بتتبع المسار التشريعي والقانوني الذي سارت فيه تونس منذ منتصف القرن التاسع عشر حتى عام 2014، المتعلق بالتأسيس للحقوق والحريات الفردية، وفقًا للتحوّلات التي عرفها المجتمع التونسي وعلاقات نُخبه بما جرى، وبما يجري، في هذا الموضوع على المستوى العالمي. وسننطلق في دراستنا هذه من الأرضية التي انطلق منها عمل لجنة الحريات الفردية والمساواة التي أُعلن عنها، وتكوّنت في 13 آب/ أغسطس 2017[1]؛ إذ كنتُ عضوًا فيها. وسنفحص في الدراسة، عمليًّا، ثلاثة مجالات يبرز فيها أكثر من غيرها ارتباط الإصلاحات الحالية بموروثنا الثقافي النيّر، هي: مسألة الرق والاسترقاق، ومسألة الأمان بوصفها شرطًا للحرية، ومسألة الحرية الدينية.

لجنة الحريات الفردية والمساواة وسياق تأسيسها

كي نُسهّل متابعة تفاصيل بحثنا التاريخي التشريعي وأبعاده وارتباطه بقضايا الحاضر، سنضع القارئ في ما يلي في السياق التونسي لمجمل هذا المسار، موضحين العلاقة بينه وبين قضية الحريات الفردية والمساواة كما طرحتها ثورة «14 جانفي 2011» وبلورتها المبادرة التشريعية لرئيس الدولة في عام 2017.

في تاريخ تونس المستقلة، لم تكن الحريات الفردية موضوع نضال يضاهي ذاك الذي ميّز فترتَي حكم الرئيسين الحبيب بورقيبة وزين العابدين بن علي؛ إذ ركّزت المعارضة السياسية والطبقة الحقوقية جهودها على غياب الحريات العامة، خصوصًا منها حرية التنظّم في الجمعيات والأحزاب، أو حرية التظاهر والعمل النقابي.

لعل ما حدث بعد عام 2011، من محاولات مصادرة بعض الحريات الفردية (التهجّم على بعض دور السينما والعروض الفنية والمقاهي المفتوحة في شهر رمضان)، أدّى إلى الوعي بهشاشة هذه الحريات، وإلى ضرورة ضمانها دستوريًّا، وهو ما حصل فعلاً؛ إذ نصّ دستور 27 كانون الثاني/ يناير 2014 على أن «تضمن الدولة للمواطنين والمواطنات الحقوق والحريات الفردية والعامّة».

وعلى الرغم من صراحة النص الدستوري، فإن الحريات الفردية بقيت موضوع تجاذبات سياسية كبرى، ارتبطت بتصوّر النمط المجتمعي المطلوب في تونس الجديدة. كما أصبحت الحريات الفردية،

---

(1) في 13 آب/ أغسطس 2017 (يُوافق يوم المرأة في تونس)، ألّف الرئيس الراحل محمد الباجي قائد السبسي لجنة سُمّيت «لجنة الحريات الفردية والمساواة»، وأوكل إليها مهمة تقديم توصيف وتحليل عام لحالة الحقوق والحريات والمساواة في تونس، مع مقترحات قانونية إصلاحية تتعلق بتوسيع هذه الحريات والحقوق وتكريس المساواة بين جميع المواطنين، ومن جملتها المساواة في الإرث، بقطع النظر عن معتقداتهم وجنسهم ولونهم. وقدمت اللجنة تقريرها إلى رئيس الدولة بعد قرابة ثمانية أشهر، وكان الرئيس ينوي تقديم مشروع في هذا الأمر إلى مجلس النواب، لكن المنيّة وافته قبل ذلك. وسال حبر كثير حول هذا التقرير، فاتهمه الإسلاميون بأنه يُعارض صريح القرآن في ما يخص الإرث، واتهمه سياسيون آخرون بأنه لا يعدو أن يكون أداة لخوض المعارك الانتخابية، وذهب بعض المحللين إلى أنه محاولة «إصلاح» مُسقطة من فوق على المجتمع التونسي. لكن المشروع لم يُقدّم حتى الآن.

أكثر من قبل، عُرضة للاعتداء؛ إذ هناك من يرى أن الفرد غير ممكن الوجود، بصفته كيانًا له حقوقه الخاصة وحريته الشخصية، خارج المجموعة، بمفهوم Communauté/ Community.

في هذا السياق، تحرك عدد من الجمعيات الحقوقية لدعم هذه الحريات والتنديد بالاعتداءات التي تمتدّ إليها، في حين فضّل العديد من السياسيين غض الطرف عن هذه المسألة، نظرًا إلى علاقتها بالمنظومة الدينية، وتحديدًا التيارات السياسية الإسلامية.

خلال الحملة الانتخابية في عام 2014، وعدت بعض الأحزاب بالالتزام باحترام الحريات الفردية وضمانها، وهو ما ذهب إليه حزب نداء تونس الذي كان يترأسه الباجي قائد السبسي آنذاك. وفعلاً، بعد ثلاثة أعوام من انتخابه رئيسًا للجمهورية بالاقتراع العام والمباشر، قرّر السبسي التقدم بمبادرة تشريعية تقوم على محورين أساسيين؛ هما الحريات الفردية، والمساواة.

من هنا، جاءت لجنة الحريات الفردية والمساواة التي أُعلن عنها وكُوّنت في 13 آب/ أغسطس 2017، وهو يوم يحتفل فيه التونسيون والتونسيات بصدور **مجلة الأحوال الشخصية** الصادرة في عام 1956. وقد ورد في الأمر الرئاسي المحدث لهذه اللجنة ما يلي: «تُحدث لجنة لدى رئيس الجمهورية تتولّى إعداد تقرير حول الإصلاحات المرتبطة بالحريات الفردية والمساواة»[2].

أعلن رئيس الجمهورية أن اللجنة ستعمل على إعداد هذا التقرير خلال ستة أشهر. وفعلاً، أُعدّت النسخة الأولى منه خلال المُدّة المحددة. لكن، وبتزامن هذا التاريخ مع تاريخ الانتخابات البلدية، ارتأت اللجنة أن تؤخّر تسليمه إلى الرئيس إلى ما بعد الانتخابات، حتى تنأى بنفسها وبنتيجة أعمالها عن التجاذبات والمزايدات السياسية، فقُدّم التقرير ونُشر للعموم في 12 حزيران/ يونيو 2018[3].

جاء التقرير[4] في جزأين؛ جزء يتعلق بالحريات الفردية، وقد انتهى بمقترح مشروع تبنّي مجلة خاصة بها، وجزء يتعلق بالمساواة، وقد انتهى بمقترح مشروع قانون يخص المساواة.

تأسيسًا على التجربة التاريخية التونسية في هذا المجال، نقرأ في بداية مشروع **مجلة الحريات الفردية** مجموعة من الاطلاعات، نجد فيها الأحكام المتعلّقة بالحقوق والحريات في عهد الأمان الصادر في 10 أيلول/ سبتمبر 1857، ودستور 1861، ودستور أول حزيران/ يونيو 1959. كما نجد تحديدًا للنصوص المؤسِّسَة: دستور كانون الثاني/ يناير 2014، والإعلان العالمي لحقوق الإنسان في 10 كانون الأول/ ديسمبر 1948، والمعاهدات الدولية الضامنة لحقوق الإنسان التي وافقت وصادقت عليها الجمهورية التونسية.

(2) الجمهورية التونسية، **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية**، 2017، العدد 65. وتتركب اللجنة من السيدات والسادة الآتي ذكرهم: بشرى بالحاج حميدة (رئيسة)، عبد المجيد الشرفي (عضو)، سليم اللغماني (عضو)، درة بوشوشة (عضو)، مالك غزواني (عضو)، إقبال الغربي (عضو)، كريم بوزويتة (عضو)، صلاح الدين الجورشي (عضو)، سلوى الحمروني (عضو).

(3) عمل جميع الأعضاء طوال هذه المدة المحددة تطوعيًا، ومن دون التفرّغ للعمل في اللجنة.

(4) الجمهورية التونسية، رئاسة الجمهورية، **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة** (تونس: 2018)، شوهد في 2020/3/16، في: https://bit.ly/2QivjXE

من المهم التذكير بأن الاطلاعات في النصوص القانونية مُلزمة بالنسبة إلى النصوص التي تُصدرها السلطة التنفيذية فقط، حتى تُبيّن النصوص العليا التي اتخذتها أساسًا قانونيًّا، وغير معمول بها في مطلع القوانين. وتُعدّ هذه القاعدة عامة؛ لأن النصوص التنفيذية تحتاج إلى إبراز النصوص الأعلى منها درجةً التي جاءت لتُطبّقها. أما النصوص التشريعية، فهي ملزمة باحترام إرادة السلطة التأسيسية فقط، كما عُبّر عنها من خلال الدستور.

نظريًّا، لا شيء يمنع النص التشريعي من إبراز الأسس الدستورية التي اعتمدها على الرغم من اهتمام القاضي الدستوري بالمسألة نفسها عند مراقبته دستورية قانون ما. وفي الحالات كلها، رأت اللجنة ضرورة الإعلان الرمزي عن مسألتين مختلفتين؛ الأولى هي ما يُمثّله مشروع **مجلة الحريات الفردية** من امتداد لكل المحاولات الإصلاحية التي شهدتها تونس منذ منتصف القرن التاسع عشر، بداية من عتق العبيد، ووصولًا إلى دستور الجمهورية الأولى، مرورًا بعهد الأمان ودستور 1861. أما الرمزية الثانية، فتكمن في استعمال كلمة «تأسيسًا» قبل تحديد المرجعية القانونية التي بُني عليها المشروع.

يأتي هذا التمشي في إطار النص المُحدث للجنة الحريات الفردية والمساواة الذي أشار إلى أن التقرير يُعد «استنادًا إلى مقتضيات دستور 27 جانفي 2014 والمعايير الدولية لحقوق الإنسان والتوجّهات المعاصرة في مجال الحريات والمساواة»[5].

بيّن النص، إذًا، المرجعيات التي وجب على اللجنة الاعتماد عليها لإعداد مقترحاتها، وهو ما قامت به فعلًا وما نجده في كامل التقرير، خصوصًا في الجداول التحليلية لمسألتَي الحرية والمساواة. وبعد صدور التقرير، قوبلت اللجنة بهجمة شرسة، بُنيت أساسًا على مسألة الهوية الثقافية، وتحديدًا على ما اعتُبر تنكّرًا لأحكام الإسلام وقواعده.

لعل ما ورد في التقرير كان فرصة للتداول في المسكوت عنه، أو في ما يُقدّم على أساس أنه من البديهيات التي لا تستدعي النقاش، والحال أنّ التاريخ التونسي يزخر بمحاولات إصلاحية راوحت بين اتباع الأمم المتقدمة وما تفرضه الخصوصية التونسية، بل يمكن القول إن ثورة 2010–2011، بشكلها السلمي وامتدادها في كل مناطق البلاد، وشرائحها الاجتماعية المختلفة، تحمل الصدى التاريخي لحركة الإصلاح التونسية في مجال الحقوق والحريات[6]. وقد عَرّف مشروع المجلة الحقوق والحريّات الفردية بأنها «الحقوق والحريات التي تهدف إلى حماية الفرد بصفته تلك، أو التي لا يحتاج في ممارستها إلى مشاركة غيره»[7].

قد لا نحتاج إلى التذكير بأن فلسفات الأنوار، وجلّ منظري العقد الاجتماعي، انطلقت كلّها من فكرة تحرير الفرد كشرط من شروط العقد الاجتماعي؛ إذ جاء ضمان حرية الفرد المدنية بإخراجه من حالة

(5) **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**، ص 2.

(6) المولدي الأحمر، «الطابع المدني والعمق الشعبي للثورة التونسية»، في: **ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012)، ص 117–140.

(7) مشروع **مجلة الحريات الفردية**، يُنظر: **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**، ص 105.

الطبيعة ودمجه داخل جسم اجتماعي تشكلت من خلاله الدولة.

نجد أيضًا إقرارًا مباشرًا لهذه الفكرة من خلال الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن. أما في الفصل الأول من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، فنجد القول: «يولد جميع الناس أحرارًا»(8).

مثّلت حرية الفرد وعقلانيته جوهر الفكر الحداثي، وهو فكر قام على تفكيك الفكر ذي المرجعية الجماعوية ونقضه. أمّا اليوم، فيمكن القول إنّ ضمان الحرية الفردية، أصبح مقياسًا للطبيعة الديمقراطية لدولة ما، ولمدى احترامها لحقوق الإنسان.

نصّت توطئة دستور 2014 على أن التونسيين والتونسيات يسعون إلى الريادة، ويتطلّعون إلى الإضافة الحضارية، ونحن نعتقد أن هذه الإضافة الحضارية ممكنة بشرط التخلّص من عقدة الآخر، كما تخلّص منها العديد ممن قادوا الحركة الإصلاحية في تونس.

هذا ما يُناقش في تونس منذ مدة، وهذا ما يجعلنا نقترح على القارئ إبراز ما في تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة من امتداد لإرث التحديث في تونس، وما فيه من انفتاح على حقوق الإنسان الكونية، وذلك من خلال مسألة الحريات الفردية.

سنحاول من خلال هذه الدراسة الانطلاق مما اقترحته اللجنة في مجال الحريات الفردية وإبراز أنه لا يشكل استجابة لدستور 2014، والتزامات الدولية للجمهورية التونسية فحسب، بل امتدادًا لما بدأته الحركة الإصلاحية منذ ما يُناهز قرنين من الزمن أيضًا.

1. الفرد: من منع الرق إلى منع الاسترقاق

تعني الحرية في معناها الأوّلي عدم إمكان تملك بعض الناس بعضهم الآخر، وهذا ما يُحيلنا على مسألة عِتق العبيد قديمًا، ومنع الاسترقاق حديثًا.

نصّ الفصل 23 من مشروع **مجلة الحريات الفردية** على ما يلي: «لا يجوز استرقاق أحد أو استعباده، أو إخضاعه للخدمة قسرًا، أو وضعه في حالة إسار دَيْن أو قنانة، أو سجنه من أجل عدم الوفاء بدين تعاقدي»(9).

يبدو من الغريب أن يشكل الاسترقاق موضوع منعٍ في القرن الحادي والعشرين، والحال أن تونس كانت سبّاقة في وضع حد للعبودية.

يرى المُتأمّل في مسألتي الحرية والمساواة في تونس أنهما شكّلتا محور اهتمام النخب التونسية منذ ما قبل الاستعمار، وأن التمشّي كان دائمًا تدريجيًّا، وإن كان متعثّرًا. ولا يخفى على أحد أن الحركة الإصلاحية في تونس تعود إلى منتصف القرن التاسع عشر، وهي حركة تداخلت فيها العوامل الداخلية

(8) الأمم المتحدة، الجمعية العامة للأمم المتحدة، **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، 1948.

(9) **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**، ص 61.

بالخارجية، والعوامل الموضوعية بالذاتية[10]. كما لا يخفى على أحد أنّ الزخم المعرفي الذي ميّز هذه الفترة كان متزامنًا مع إرادة التدرّج في القيام بالإصلاحات الضرورية، قُدوَةً بدول تقدمت على تونس في هذه المجالات.

احتفلت تونس في 23 كانون الثاني/ يناير 2019، أول مرّة، بالعيد الوطني لإلغاء العبودية. وجاء هذا القرار في إثر تبنّي القانون الأساسي عدد 61 لعام 2016 (مؤرخ في 3 آب/ أغسطس 2016) الذي يتعلق بمنع الاتجار بالأشخاص ومكافحته[11].

حدّثنا ابن أبي الضياف، في كتابه **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، أن أحمد باي الأول، بدأ مسار إلغاء الرق منذ 6 أيلول/ سبتمبر 1841، وأنه أمر بمنع الاتجار بالرقيق وبيعهم في أسواق المملكة، خصوصًا سوق البركة، ثم أصدر أمرًا، في كانون الأول/ ديسمبر 1842، يعتبر مَن يولد على التراب التونسي حرًّا، لا يُباع ولا يُشرى. وأضاف ابن أبي الضياف، وقد عاصر تلك الفترة: «لهذا الباي في ظاهر حاله شيء من الميل بطبعه إلى الحضارة التي أساسها وملاك أمرها الحرية [...] ولم يأمر بذلك دفعة واحدة، بل تدرّج إلى الوصول إليه»[12].

من هنا، صدر الأمر العلي في 23 كانون الثاني/ يناير 1846، المتعلق بإلغاء الرق، وجاء في ديباجته ما يُبيّن أنّ الباي أراد إبراز عدم تعارض الإلغاء مع جوهر الدين: «إنّه ثبت عندنا ثبوتًا لا ريب فيه أن غالب أهل إيالتنا في هذا العصر لا يحسن ملكية هؤلاء السودان [...] وأن من يملك أخاه على المنهج الشرعي الذي أوصى به سيد المرسلين آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة، حتى أن من شريعته التي أتى بها رحمة العالمين عتق العبد على سيده بالإضرار وتشوف الشارع إلى الحرية، فاقتضى نظرنا، والحالة هذه، رفقًا بأولئك المساكين في دنياهم وبمالكيهم في أُخراهم، أن نمنع الناس من هذا المُباح المختلف فيه»[13].

ذكر بعض المؤرخين أن هذا الأمر أثار انتقاد بعض الجهات التونسية وبعض القبائل[14]. وبقيت مسألة العبودية مطروحة في تونس إلى حدود صدور الأمر العلي، في 29 أيار/ مايو 1890، الذي نصّ على جمع الأحكام المتعلّقة بإبطال العبودية بالمملكة، وهذا نصه: «وبعد، فلا يخفى أنّ المقدّس المنعم ابن عمّنا سيدي أحمد باشا باي أصدر أمره المؤرّخ في 25 محرّم الحرام سنة 1262 [23 كانون الثاني/ يناير 1846] بإبطال العبودية من المملكة مراعاة لما تهم مراعاته من المصالح الدينية والإنسانية والسياسية [...] ولمّا كانت المقاصد الجليلة التي بني عليها الأمر المؤرّخ [...] ممّا يهمّنا إدراكها وكان من المفيد

(10) للاطلاع على الظروف التي حفَّت بإصدار عهد الأمان في عام 1857، يُنظر: أحمد بن أبي الضياف، **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية، ج 4، مج 2 (تونس: الدار العربية للكتاب، 1999)، ص 257–268.

(11) يُنظر: الجمهورية التونسية، **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية**، 12 آب/ أغسطس 2016، العدد 66.

(12) ابن أبي الضياف، ص 89.

(13) المرجع نفسه، ص 87.

(14) الهادي التيمومي، **تونس والتحديث: أول دستور في العالم الإسلامي** (صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2010)، ص 89 وما بعدها.

أيضًا أن نجمع في أمر واحد جميع الأحكام المتعلّقة بإبطال العبوديّة بمملكتنا ومعاقبة من يخالفه، أصدرنا أمرنا هذا بالفصول الآتية:

'الفصل 1- لا عبوديّة بمملكتنا ولا يجوز وقوعها فيها، فكلّ إنسان حرّ مهما كان جنسه أو لونه ومن يقع عليه ما يمنع حريّته أو يخالفها، فله أن يرفع أمره للمحاكم'»[15].

قد يبدو لنا اليوم أن إلغاء العبودية مسألة حتمية لأنها مخالفة لكرامة الذات البشرية. أما الإلغاء في تلك الفترة، فعبّر عن شجاعة سياسية لما في ذلك من تقويض للعادات المجتمعية، وحتى لأنماط اقتصادية تقوم على امتلاك العبيد.

كانت تونس، إذًا، سبّاقة في إلغاء العبودية، وقيل إن هذا الإلغاء لم يكن لأسباب إنسانية، بل جاء نتيجةً لضغوطات خارجية، أهمها الضغوطات البريطانية والفرنسية، فهل يمنع هذا الأمر من اعتبار العبودية إنجازًا حضاريًّا وجبت المحافظة عليه؟ وهل يمكن أن نتحدّث اليوم عن الفرد والحال أنّ آخرين يملكونه؟

ذكّرت لجنة الحقوق الفردية والحريات بضرورة منع الرق والاسترقاق؛ لأن الاستعباد بقي وإن زالت العبودية، ويكفي، في هذا السياق، الاطلاع على التقارير الدولية التي تبرز كونية الظاهرة[16]. وفي هذا الإطار يتنزل القانون التونسي عدد 61 لعام 2016 (مؤرخ في 3 آب/ أغسطس 2016)، الذي جاء في فصله الأول أن القانون يهدف إلى منع الاتجار بالبشر، وإلى دعم التنسيق الوطني والتعاون الدولي في هذا المجال. كما جاء القانون بآليات الوقاية والحماية من هذه الظاهرة إلى جانب معاقبة المسؤولين عنها.

2. مسألة الأمن بوصفها شرطًا للحرية

خلال عملها على المشروع المذكور، اعتمدت لجنة الحريات الفردية والمساواة على الزخم المعنوي لفكرة الإصلاح والتحديث التي دأبت عليها النخب التونسية منذ القرن التاسع عشر، كما بيّنا سابقًا، وعلى نصوص مرجعية لإقرار حزمة من الحقوق القضائية، وهذه النصوص كما يلي:

في 9 أيلول/ سبتمبر 1857، أصدر محمد باي (1855–1859) قانون عهد الأمان الذي هو من النصوص المؤسِّسة للحداثة في تونس حتى في حال سَبْق الحركة الإصلاحية التحديثية لهذا التاريخ[17]. وجاء عهد الأمان بما سُمي «التحديث السياسي»، أو «الصباح الجديد»، الذي ساهمت النخبة الحداثية التونسية من خلاله، في تلك الفترة، متأثرةً بالتجارب الغربية وخاصة الفرنسية والإنكليزية[18]، في نحت معالم تجربة سياسية جديدة تقوم على الحد من سلطة الباي، وإقرار بعض الحقوق للرعية.

(15) أحمد باشا باي، **منع الاسترقاق في المملكة التونسية**، الأمر العلي، 1890/5/29.

(16) United Nations, United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC), *Global Report on Trafficking in persons 2016* (New York: 2016).

(17) يُرجع التيمومي بداية الحركة الإصلاحية إلى ما قبل الاستعمار، وتحديدًا إلى عام 1831، يُنظر: التيمومي، ص 13 وما بعدها.

(18) المرجع نفسه، ص 116.

لعله من المهم الرجوع إلى الظروف التاريخية التي حفَّت بما منحه عهد الأمان للرعية في ذلك الوقت؛ من أجل تفادي إسقاطات تاريخية بحثيةً كانت أو أيديولوجيةً. يتحدث المؤرخون بشأن تلك الظروف عن عسكري مسلم قتل يهوديًّا، وأنه قدّم أهله شهودًا حول الواقعة، فحكم الباي بقتل العسكري من دون الاستماع إلى جوابه. وبعد مدة، علم الباي أن يهوديًّا اسمه «باطو» شتم أحد المسلمين وسبّ دينه، وكان في حالة سكر، ففضّل الباي إحالة المسألة على المجلس الشرعي، ولم يحكم فيها بالتعزير، كما كان معمولًا به في المذهب الحنفي، ثم أمر بنشر النازلة في المجلس الشرعي. وأتى خصمُ اليهوديّ جماعةَ المالكية، ومذهبهم شديد في أمثال هذه النوازل، فرأوا أنّ هذه المسألة من المسائل التي توجب القتل بلا استتابة، وقُرئت الشهادة على اليهوديّ، فأنكر صدور ذلك منه وأصرّ على الإنكار، وفي المذهب الحنفي يُعدّ الإنكار في مثل هذه النوازل توبة. لكن الحكم تمّ بمقتضى المذهب المالكي، وقُتل الرجل على الرغم من محاولة تدخل بعض أعيان الفرنسيين لدى المجلس الشرعي. وفي إثر هذه الواقعة، جاء القنصل الفرنسي ليون روش لدى الباي ولامه على الأحكام المتسرّعة، وعلى الجلوس للحكم في جنايات بما يراه وحده، وفي ذلك مخالفة لما دأب عليه سلفه من البايات.

يبدو أن فكرة عهد الأمان، بدأت من هنا؛ إذ اشتكى بعض اليهود في باريس مما يعانيه إخوانهم من ضيمٍ، ذلك أنّ اليهود لم يعودوا آمنين بسبب التمييز على أساس الديانة. لذلك، أتى أسطول فرنسي إلى تونس، وقال ممثل فرنسا: «أتيت بهذه القوة لإعانتك على من يخالف أمرك في إعطاء الحرية لرعيتك والأمن على أنفسهم وأموالهم وأعراضهم وأديانهم، وحاشا مثلك أن يُغصَب على العدل، وهو من أصول ملّتكم»[19]. كما أقرّ المؤرخ ابن أبي الضياف أن القنصل البريطاني أتى إلى الباي حاملًا الطلب نفسه في اليوم التالي.

بناءً عليه، ورد في ديباجة عهد الأمان أنّ «غالب أهل القطر لم تحصل لهم الأمنية بإجراء ما عقدنا عليه النيّة. وجرت عادة الله أن العمران لا يقع من نوع الإنسان إلا إذا علم أن براءته هي الأمن له والأمان، وتحقق أن سياج العدل يدفع عنه خوف العدوان، وأن لا وصول لهتك ستر من حرماته إلّا بقوة الدليل ووضوح البرهان»[20].

كما عبّرت الديباجة عن حقوق الرعية المتعلقة بالأمان على النفس كأمر «يستحسنه العقل والطبع»، وهو ما يُحيلنا على العقلانية ومدى ارتباطها بمنظومة حقوق الإنسان، وهو أيضًا ما أكّده الفصل الأول من عهد الأمان الذي يقول فيه الباي: «الأمان لسائر رعيتنا وسكان إيالتنا على اختلاف الأديان والألسنة والألوان في أبدانهم المُكرّمة وأموالهم المُحرّمة وأعراضهم المحترمة، إلّا بحق يوجبه نظر المجلس بالمشورة ويرفعه إلينا، ولنا النظر في الإمضاء أو التخفيف ما أمكن أو الإذن بإعادة النظر»[21]. هذه هي، إذًا، أولى لَبِنات ما يُسمى اليوم «محاكمة عادلة»؛ إذ لا يمكن لجهة أن تُقرّ العقاب بمفردها، وهو ما منع من التسلّط، خصوصًا من العشوائية l’arbitraire.

(19) ابن أبي الضياف، ص 235.
(20) المرجع نفسه، ص 241.
(21) المرجع نفسه، ص 242.

فتح عهد الأمان المجال للمصلحين التونسيين اللاحقين، وفي مقدّمتهم خير الدين باشا[22]، مجالاً للإصلاحات أكثر فأكثر، ومن ثمّ جاء دستور 29 كانون الثاني/ يناير 1861 في زمن محمد الصادق باي (1859–1882)، وقد شمل هذا الدستور – الذي أقسم الباي وحاشيته وأعوانه وضباط الجيش أمام الملأ على العمل به – ثلاثة عشر بابًا و114 فصلاً حدّدت حقوق الحكّام والمحكومين وواجباتهم، كما ضبطت نظام السلطة، وتضمّنت الفصل بين السلطات الثلاث.

كان هذا الدستور بمنزلة الثورة التحديثية في بلد ينتمي إلى العالم العربي الإسلامي، وهو دستور مكتوب منحه محمد الصادق باي للتونسيين، وثبّت من خلاله ما جاء في عهد الأمان؛ إذ نصّ دستور 1861 في فصله الخامس على أن «سائر رعايانا على اختلاف الأديان، لا يُحكم على أحد منهم في جناية ثقيلة أو خفيفة شديدة أو ضعيفة إلّا في مجالس الحكم على مقتضى هذا القانون، ولا يكون الحكم إلّا بما في هذا القانون».

تُمِّم دستور 1861 **بمجلة الجنايات والأحكام العرفية** التي كانت مزيجًا من أحكام الشريعة الإسلامية، بمذهبَيها المالكي والحنفي، والقانون الفرنسي. ولعل أهم ما يستحق الذكر في هذا المجال هو منعها العقوبات المؤلمة للأبدان، أو ما يُسمى اليوم «العقوبات الجسدية» (كقطع اليد، أو الجَلْد، أو الرجم).

في الدستور التونسي الحديث، تمّ التقدم بتفصيل ودقة أكبر في هذه المسائل، وفقًا لتطوّر المجتمع وزيادة المطالبة بالحقوق الفردية واحترام الذات البشرية. ففي الفصل 27 من الدستور التونسي لعام 2014، نجد أن «المتهم بريء إلى أن تثبت إدانته في محاكمة عادلة تُكفل له فيها جميع ضمانات الدفاع في أطوار التتبع والمحاكمة». كما كرّس الدستور نفسُه مبدأ شخصية العقوبة وشرعيتها (الفصل 28). أما الفصل 29، فأضاف أنه «لا يمكن إيقاف شخص أو الاحتفاظ به إلا في حالة التلبّس أو بقرار قضائي، ويعلم فورًا بحقوقه وبالتهمة المنسوبة إليه، وله أن يُنيب محاميًا. وتُحدّد مدة الإيقاف والاحتفاظ بقانون». وتأتي هذه الفصول في إطار ما يُسمى «الحق في محاكمة عادلة» بوصفه حقًّا أقرّه القانون الدولي، مثل الإعلان العالمي لحقوق الإنسان[23]، أو العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية[24]، أو الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب[25].

في عامَي 2018–2019، أخذت لجنة الحريات الفردية والمساواة في الحسبان كل هذه المرجعيات،

(22) يُنظر أيضًا: خير الدين التونسي، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك** (تونس: بيت الحكمة، 1990).

(23) «لكلِّ فرد الحقُّ في الحياة والحرّية وفي الأمان على شخصه»، يُنظر: **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، المادة 3.

(24) «لكل فرد حق في الحرية وفي الأمان على شخصه. ولا يجوز توقيف أحد أو اعتقاله تعسفًا. ولا يجوز حرمان أحد من حريته إلا لأسباب ينص عليها القانون وطبقًا للإجراء المُقرّر فيه. 2. يتوجّب إبلاغ أي شخص يتم توقيفه بأسباب هذا التوقيف لدى وقوعه، كما يتوجب إبلاغه سريعًا بأي تهمة توجّه إليه»، الأمم المتحدة، الجمعية العامة للأمم المتحدة، **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية**، 1966، المادة 9: 1. وأضافت الفقرة الثالثة من هذا الفصل الحق في أن «يقدم الموقوف أو المعتقل بتهمة جزائية، سريعًا، إلى أحد القضاة [...] ويكون من حقه أن يُحاكم خلال مهلة معقولة، أو أن يُفرج عنه. ولا يجوز أن يكون احتجاز الأشخاص الذين ينتظرون المحاكمة هو القاعدة العامة»، يُنظر: المرجع نفسه.

(25) الفصلان 6 و7 من هذا الميثاق، يُنظر: منظمة الوحدة الأفريقية، **الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب**، 1981/6/27.

وكل ما توصّلت إليه اللجان الأممية لحماية حقوق الإنسان، لتقترح مجموعة من الحقوق القضائية الضامنة لمبدأ الحرية، وما تقتضيه من حق في الأمان القانوني.

في الفصل 36 من مشروع المجلة، جاء القول: «لكلِّ إنسان الحقُّ في الأمان والحرِّية». وهنا اقترحت اللجنة توضيح مبدأ شرعية الجرائم والعقوبات لتحقيق الأمان القانوني، ذلك أن المنظومة القانونية الحالية تشتمل على بعض الجرائم التي تُعرف بشكل غير موضوعي، مثل الجرائم المتعلقة بالاعتداء على الأخلاق الحميدة، أو المجاهرة بما ينافي الحياء، وهي مفاهيم يمكن أن تُمثّل مدخلاً للاعتداء على الحريات الفردية إذا لم تُدقق. فجاء مقترح الفصل 37 كما يلي: «لا يقع تتبّع أحد إلّا بمقتضى قانون سابق الوضع يُعرّف الجريمة تعريفًا دقيقًا واضحًا»، مع دفع المشرّع إلى اعتماد معيارَي الضرورة والتناسب عند تحديد العقوبات. ومن منطلق احترام أن الأصل في الإنسان هو الحرية، اقترحت اللجنة على السلطات القضائية والإدارية، وغيرها من السلطات العمومية، احترام قرينة البراءة وفرض احترامها من الجميع، وفي كل الحالات.

تعتبر جملة هذه الحقوق من مقوّمات الأمان القانوني، وهي حقوق ارتبطت اليوم بمفهوم «المحاكمة العادلة» التي أصبحت موضوع تثبّت من طرف الهياكل الدولية المعنيّة بحقوق الإنسان. ورأينا في ديباجة عهد الأمان ما يُذكّرنا بجملة هذه الحقوق، على الرغم من اختلاف الزمان والمكان وارتباط الموضوع في تلك الفترة بمفهوم الرعية، وليس بمفهوم المواطنة بمعناها الحالي.

3. الفرد وحرية المعتقد والضمير

كان ما تقدّم ذكره متعلّقًا بحرمة الفرد، وبأمانه على جسده وعرضه وماله، فماذا عن المسألة الدينية؟

من فضائل الثورة التونسية أنها أعادت، بقوة، قضايا حرية المعتقد وعلاقة الدولة والسياسة بالدين إلى النقاش. وفي الحقيقة، ليس هذا أمرًا جديدًا في تونس - وهو ما نُحاول إثباته في هذه الدراسة - على الرغم من التطوّر الذي حصل في هذا المجال، والذي عملت اللجنة على تعزيزه في مقترحاتها الخاصة بهذا الباب، ذلك أنّ مسألة حرية الديانات وعدم التمييز بينها، كانت قد طُرِحَت في تونس منذ منتصف القرن التاسع عشر.

في الفصل الثالث من «عهد الأمان»، نجد تنصيصًا على «التسوية بين المسلم وغيره من سكان الإيالة في استحقاق الإنصاف، لأن استحقاقه لذلك بوصف الإنسانية لا بغيره من الأوصاف، والعدل في الأرض هو الميزان المستوي يؤخذ به للمحق من المبطل وللضعيف من القوي»[26].

في اعتقادي، يُعبّر هذا الفصل عما نسمّيه اليوم «كونية حقوق الإنسان»، وقد لُخّصت هذه المسألة بعبارة هي: «بوصف الإنسانية لا بغيره من الأوصاف»، أي ليس لأنه مسلم أو يهودي أو غني أو فقير، بل لأنه إنسان، وهو جوهر عدم التمييز.

(26) يُنظر: الوثيقة، شوهد في 2020/3/21، في: https://bit.ly/3aaOA5v «الباب الأول: النصوص والوثائق الدستورية لفترة ما قبل الحماية، نص عهد الأمان [1]»، **حبيب بورقيبة نت**، شوهد في 2020/3/21، في: https://bit.ly/2xibPfa

أما دستور 1861، فقد أقرّ الفصل الأول من الباب الثاني عشر منه، وعنوانه «فيما لأهل المملكة التونسية من الحقوق وما عليهم»، عدم التمييز على أساس الدين، وأن «كل واحد من أهل المملكة التونسية، سواء ولد بالحاضرة أو غيرها من البلدان والقرى ونواجع العربان على اختلاف الأديان، له من الحق أن يكون آمنًا على نفسه وعرضه وماله، كما هو المُفتتح به في عهد الأمان». كما ضَمِن هذا الدستور المساواة أمام القانون، فـ«سائر أهل المملكة على اختلاف الأديان بين يدَي الحكم سواء، لا فضل لأحد على آخر بوجه من الوجوه. يجري حكم هذا القانون على أعلى الناس مع أدناهم، من غير نظر لمقام ولا لرياسة وقت الحكم» (الفصل 3). أما الباب الثالث عشر، وهو بعنوان «فيما لرعايا أحبابنا الدول القاطنين بالمملكة التونسية»، فنصّ فصله الأول على أنّ «لجميع رعايا الدول الأحباب الوافدين على المملكة التونسية والقاطنين بها الأمن والأمان التام في دينهم وعباداتهم». كما أكّد أن «جميع رعايا الدول الأحباب لا يقع لهم التعرض في أحوال دياناتهم وواجباتهم، ولا يُجبر أحد منهم على تبديل دينه، ولا يُمنع من الانتقال لغير دينه إن شاء، وانتقاله لغير دينه لا يُخرجه من جنسيته، ولا يمنعه من رعايتها».

في عام 2014، ومدفوعًا بالتوجّه الإصلاحي العريق نفسه، نصّ الفصل السادس من الدستور الجديد على ما يلي: «الدولة راعية للدين، كافلة لحريّة المعتقد والضمير وممارسة الشعائر الدينية، ضامنة لحياد المساجد ودور العبادة عن التوظيف الحزبيّ». و«تلتزم الدولة بنشر قيم الاعتدال والتسامح وبحماية المقدسات ومنع النيل منها، كما تلتزم بمنع دعوات التكفير والتحريض على الكراهية والعنف وبالتصدي لها».

لعل هذا الفصل، يلخص كل التجاذبات السياسية والأيديولوجية التي ميّزت فترة ما بعد عام 2011. والجدير بالذكر أنّ الفصل الذي أقرّ حرية المعتقد والضمير لم يأتِ في باب حقوق الإنسان، بل في الباب الخاص بالمبادئ العامة التي تقوم عليها الدولة. ولئن ترجم مبدأ حرية المعتقد والضمير ما أقرّته النصوص الكونية المتعلقة بحقوق الإنسان[27]، فإن كل ما خرج عن هذا المبدأ جاء نتيجة توافق أريد من خلاله إرضاء من يُريد الدفاع عمّا يعتبره مقدّسًا، ومن يريد تجنّب دعوات التكفير وما تُمثّله من تهديد لحياة الأفراد[28].

ذلك، إذًا، ما جاءت به الحركة الإصلاحية التونسية التي تقدّمت بفضل إرادة سياسية داخلية، على الرغم من التأثيرات الأجنبية، خصوصًا الفرنسية منها. ولعلّ ما أورده المؤرخون بشأن هذه الحركة أفضل دليل على أن الدولة التونسية كانت سبّاقة في مجال التحديث. وبيّن الهادي التيمومي أنه

(27) مثلًا، يُنظر القول: «لكلِّ شخص حقٌّ في حرِّية الفكر والوجدان والدِّين، ويشمل هذا الحقُّ حرِّيته في تغيير دينه أو معتقده، وحرِّيته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبُّد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة»، **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**، المادة 18.

(28) أثبتت أحداث ما بعد عام 2011 أن بعض التونسيين، خصوصًا من التيارات السياسية الدينية، لم يفهم بعدُ أن الديمقراطية وحقوق الإنسان واحدة لا تتجزأ، وأن احترام الحريات الفردية هي جوهر الأنظمة الديمقراطية، وأن حرية المعتقد والضمير هي من جوهر حقوق الإنسان. وبين عامَي 2012 و2013، جرَت أحداث خطِرة، ضد بعض دور السينما والفنون، بدعوى أنها تسيء إلى الأخلاق العامة، وخرجت جماعات سلفية متشددة في بعض شوارع الأحياء الشعبية في المدن، وفي الأسواق الأسبوعية، تُحرّض على اتّباع سلوك منافٍ للحريات الفردية، تقول إنه مفروض دينيًا.

على الرغم من مساهمة الأوروبيين في نحت معالم التحديث في تونس، فإنّ «الكلمة الفصل كانت للتونسيين»[29].

على الرغم من هذا الزخم التاريخي، ومن قِدم مبدأ الحرية الدينية في تونس أيضًا، فإننا اليوم نجد الكثير من التشريعات التي تتنكّر لحرية المعتقد، والتي لا تُميز بين التونسيين وغيرهم فحسب، بل حتى بين التونسيين أنفسهم أيضًا، وذلك لاعتبارات دينية لا تتماشى مع طبيعة الدولة المدنية التي نصّ عليها دستور 2014[30].

أفضت نقاشات المجلس الوطني التأسيسي إلى الإبقاء على الفصل الأول منه في الصيغة التي جاء بها في دستور غرّة حزيران/ يونيو 1959. وجاء هذا الفصل بقاعدة وصفية لا بقاعدة حكمية[31]، باعتبار أن أغلبية التونسيين من المسلمين. ولعل دستور 2014 أكّد هذا التأويل باعتبار قيام الدولة المدنية على مفهوم المواطنة بوصفه مفهومًا جامعًا لكل التونسيين والتونسيات على اختلافهم وتنوّعهم.

لذلك، حرصت لجنة الحريات الفردية والمساواة على إعادة طرح المسألة الدينية من منظور دستوري وحقوقي، وأبرزت بصورة آلية النصوص المتنكّرة لحرية الفرد في ضميره ودينه، قبل أن تقترح إقرار مبدأ حرية الفرد في هذا المجال.

كما حرصت اللجنة على وضع النقاط على الحروف، وذلك من خلال تعريفها حرية المعتقد والضمير بأنها «حرية الإنسان في أن يدين بدين ما، أو أنْ لا يدين، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم، بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة»[32]. كما أكد المشروع حرية الفرد بمنع «تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يُخلَّ بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره»[33]. واقترح مشروع المجلة الحماية الجزائية للمقدسات وحرية الضمير، حتى يقع تنزيل ما ورد في الفصل السادس من الدستور على مستوى الممارسة التشريعية، ومن ثمة الممارسة الاجتماعية.

(29) يضيف الكاتب أن الدليل على ذلك هو ما ورد في منشور توضيحي، صدر في 29 كانون الثاني/ يناير 1861، جاء فيه ما يلي: «إن المنح المُعطاة في القانون لرعايا أحبابنا الدول العظام مشروطة بدخولهم تحت أحكامهم في الجنايات، وذلك يستدعي زمنًا للكلام مع دولهم الفخام ونحن بصدده الآن»، يُنظر: التيمومي، ص 125.

(30) ينظر: الجمهورية التونسية، المجلس الوطني التأسيسي، **دستور الجمهورية التونسية**، 2014/1/27.

الفصل 2: تونس دولة مدنية، تقوم على المواطنة وإرادة الشعب وعلوية القانون. لا يجوز تعديل هذا الفصل.

(31) مداولات المجلس القومي التأسيسي التونسي، جلسة 14 نيسان/ أبريل 1956، وتحديدًا مداخلات علي البلهوان، والباهي الأدغم، وأحمد المستيري، يُنظر: الجمهورية التونسية، مجلس النواب، **مداولات المجلس القومي التأسيسي**، 8 نيسان/ أبريل 1956 – 1 حزيران/ يونيو 1959، مركز البحوث والدراسات البرلمانية (باردو: 1 حزيران/ يونيو 2009)، شوهد في 2020/3/21، في: https://bit.ly/3bel1jx

(32) مشروع **مجلة الحريات الفردية**، ص 111.

(33) المرجع نفسه.

خاتمة

تعني هذه التقاطعات كلها أن المنظومة القانونية التونسية كانت دائمًا متقدمة على سائر البلدان العربية والإسلامية، بل لعلّها تمثّل استثناءً في هذا المجال. لكن لا بد من تنسيب هذا القول حتى لا نخال أن الحقوق الفردية شكّلت قناعة راسخة لدى حكّامنا؛ إذ لا ننسى أن القرن التاسع عشر لم يأتِ بحقوق الفرد كما نراه اليوم، بل هي حقوق مُنحت لرعيّة الباي، حتى في حال وجود إرادة متقطعة لجعل هذه الرعية مواطنين.

إن القول بحرية الفرد لا يعني حتمًا تلك الفردانية المقيتة التي تقوم على إلغاء الآخر، بل هو قول يقوم على الوعي باستحالة حقوق الإنسان منطقيًّا من دون اعتراف بخصوصية الفرد وحريته. وهذا ما سعت لجنة الحريات الفردية والمساواة إلى إبرازه، وهو ما سيكون على المحك في الأعوام المقبلة في تونس؛ لأن معركة الحقوق الفردية تُعدّ في آخر الأمر معركة الديمقراطية.

المراجع References

العربية

ابن أبي الضياف، أحمد. **اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان**. تحقيق لجنة من وزارة الشؤون الثقافية. تونس: الدار العربية للكتاب، 1999.

الأمم المتحدة. الجمعية العامة للأمم المتحدة. **الإعلان العالمي لحقوق الإنسان**. 1948.

______. **العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية**. 1966.

باي، أحمد باشا. **منع الاسترقاق في المملكة التونسية**. الأمر العلي. 1890/5/29.

التونسي، خير الدين. **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**. تونس: بيت الحكمة، 1990.

التيمومي، الهادي. **تونس والتحديث: أول دستور في العالم الإسلامي**. صفاقس: دار محمد علي الحامي للنشر، 2010.

ثورة تونس: الأسباب والسياقات والتحديات. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2012.

الجمهورية التونسية. المجلس الوطني التأسيسي. **دستور الجمهورية التونسية**. 2014/1/27.

الجمهورية التونسية. **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية**. 2016.

______. **الرائد الرسمي للجمهورية التونسية**. 2017.

الجمهورية التونسية. مجلس النواب. **مداولات المجلس القومي التأسيسي**. 8 نيسان/ أبريل 1956 – 1 حزيران/ يونيو 1959. مركز البحوث والدراسات البرلمانية. باردو: 1 حزيران/ يونيو 2009. في:
https://bit.ly/3bel1jx

الجمهورية التونسية. رئاسة الجمهورية. **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**. تونس: 2018. في:
https://bit.ly/2QivjXE

منظمة الوحدة الأفريقية. **الميثاق الأفريقي لحقوق الإنسان والشعوب**. 1981/6/27.

الأجنبية

United Nations. United Nations Office on Drugs and Crime (UNODC). *Global Report on Trafficking in Persons 2016*. New York: 2016.

عماد المليتي | Imed Melliti*

التحولات الاجتماعية والحريات الفردية لدى الشباب في تونس: أي علاقة؟

Social Change and Individual Freedoms for Tunisian Youth: What is the Relationship?

ملخص: يتحدّد موضوع هذه الدراسة في رصد مختلف تجلّيات الحرية الفردية لدى الشباب التونسيين، انطلاقًا من نتائج عدد من الدراسات والبحوث الميدانية. ويمكن تناول هذه التجلّيات من ثلاث زوايا: مظاهر الاستقلالية عن الجماعة والعائلة، وتطور العلاقة بالدين في اتجاه الفردنة، وتنامي السيادة الفردية على الجسد وخصوصًا في ما يتعلق بالحياة الجنسية. يتضح من تحليل نتائج هذه الدراسات أنّ التوق إلى الاستقلالية والنجاح الفردي أصبح ظاهرة عامة لدى الشباب في المدن، كما في الأرياف. ويتمظهر بروز الفرد أيضًا من خلال تشبّث الشباب بالحرية في التعامل مع الشأن الديني، وفي انتشار أنماط من الجنسانية المتحررة تعكس مدى تمسكهم بالتملك الحر لأجسادهم.

كلمات مفتاحية: الشباب، الحريات الفردية، التديّن، الجنسانية، الاستقلالية.

Abstract: This study monitors the diverse manifestations of individual freedom among the Tunisian youth, based on the results field research. These manifestations can be dealt with from three angles: independence from the community and the family, the development of the individualization trend in the relationship with religion, and the growth of individual sovereignty over the body, especially with regard to sexuality. An analysis of the results of these studies shows that the yearning for independence and individual success has become a general phenomenon for young people in cities, as well as in the countryside. The emergence of the individual also manifests in the youth clinging to freedom in dealing with religion, and the spread of liberal sexuality patterns that reflect the extent of their attachment to ownership over their bodies.

Keywords: Youth, Individual Freedoms, Religiosity, Sexuality, Independence.

* أستاذ تعليم عال في علم الاجتماع، في المعهد العالي للعلوم الإنسانية، بجامعة تونس المنار.

Professor of Sociology, Higher Institute of Human Sciences, Tunis El Manar University.

مقدمة

تعرف تونس منذ عام 2018 جدلًا حادًّا بشأن مراجعة المنظومة القانونية لجعْلها تكفل احترام الحريات الفردية والمساواة على الصعد كافة. ويعتبر عدد من القانونيين والسياسيين والملاحظين في تونس أنّ هذه المراجعة تحتّمها ضرورة مطابقة الترسانة القانونية مع ما جاء به دستور كانون الثاني/ يناير 2014 في هذا السياق[1]، بما يُفسح المجال نحو تحوّل ديمقراطي لا يرتكز على احترام الحريات العامة فحسب، بل على الحريات الفردية أيضًا، بوصفها دعامة أساسية لإرساء مجتمع ديمقراطي. لكن في الوقت نفسه، ثمة من يرى أن هذه الدعوات تتناقض مع خصوصية المجتمعات العربية، وتكرّس نوعًا من التبعية لثقافة الغرب، يمثل أساسُها «مغالطةً كبرى»، أي اعتبار قيم هذه الثقافة قيمًا كونية[2].

تحاول هذه الدراسة التفكير خارج هذا الجدل، من خلال قلب المعادلة التي يتأسّس عليها، وهي أن المنعرجات التشريعية المهمة في حياة المجتمعات ليست أداةً لتغيير هذه المجتمعات، بقدر ما هي انعكاس لما يعتمل داخلها من تحوّلات ناضجة لا تنتظر إلا تكريسًا لها على المستوى القانوني والتشريعي. وعلى نحو أدق، الفرضية التي تستند إليها هذه الدراسة مفادها أنّ هذه المطالب الخاصة بتكريس قيم الحرية والمساواة في القانون لا تمثّل امتدادًا لحركة إصلاحية فحسب، تعود جذورها إلى تأسيس دولة الاستقلال في تونس وما قبل ذلك، إنّما تأتي من رحم حراك اجتماعي داخلي وملموس وفاعل، وتعكس تحولات عميقة تعتمل داخل المجتمع التونسي منذ عقود.

تتعلّق هذه التحولات في الأساس بتغير العلاقة بين الفرد والجماعة المحلية بمفهوم فرديناند تونيز (1855–1936)[3]، وفي الدرجة الأولى بتحوّل عميق للبنى العائلية والقرابية، وبتغيّر العلاقة بالدين والمؤسسة الدينية، وهو ما ساهم في ترسيخ الفصل بين المجالين العام والخاص، وفي سيادة الفرد على جسده على نحو يجعله يقوم بدور تحكيمي أساسي في ما يتعلق بالخيارات الأخلاقية والمعيارية،

---

(1) يُراجع على سبيل الذكر التقرير التالي:

Democracy Reporting International, «Vers une nouvelle ère dans la protection des droits fondamentaux en Tunisie: La mise en œuvre de l'article 49 de la nouvelle Constitution tunisienne,» Rapport du séminaire, Gammarth, Tunis, 27–28/11/2014;

والتقرير الصادر عن الجمعية التونسية للدفاع عن الحريات الفردية:

Hafidha Chékir & Wahid Ferchichi (dir.), *Droits sexuels, droits humains à part entière* (Tunis: ADLI, 2017).

نذكر من بين المدافعين عن هذا الموقف ناشطي ما يُعرف بـ «التجمع المدني من أجل الحريات الفردية» الذي يضم 37 جمعية مدنية أو أهلية، وخصوصًا الحقوقي والرئيس السابق للجمعية التونسية للدفاع عن الحريات الفردية، وحيد الفرشيشي.

(2) يراجع، خصوصًا: عبد اللطيف الهرماسي، «تزامنًا مع صدور تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة: التسوية في الإرث ثورة ثقافية نخبوية لا مطلب مجتمعي»، جريدة **المغرب**، 2018/6/22؛ عبد اللطيف الهرماسي، «حول تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة: (2/ 2) مقاصدية ضعيفة وسوسيولوجيا متهافتة وأسر للنموذج المدعو بالكوني»، جريدة **المغرب**، 2018/9/5.

(3) Ferdinand Tönnies, *Communauté et société: Catégories fondamentales de la sociologie pure* (Paris: PUF, 2010 [1887]).

وصعود الفردانية لا بوصفها انحلالاً للروابط الجماعية للأفراد، إنما إلى ما يذهب إليه نوربرت إلياس في كتابه **مجتمع الأفراد** عندما يتحدث عن تحوّل في التوازن بين «الأنا» و«النحن» في المجتمعات الحديثة، يكون من بين آثاره تحوّل جزء كبير من أشكال المراقبة والضبط الاجتماعي من خارج الذات الفردية إلى داخلها. وكما يقترح إلياس، فإنّ ما يميز «مجتمع الأفراد» ليس تقلّص مظاهر تبعيته، كما نعتقد، إنما على العكس من ذلك، تكثّف أشكال تبعية الأفراد بعضهم لبعض وتعقّدها. وهذه التبعية المتبادلة في تشكّلاتها المعقدة هي ما يفسح للأفراد مجالاً لإثبات الذات والشعور بالاختلاف والفرادة[4].

ومع ذلك، لا يعني دفاعنا عن هذه الفرضية أننا لا نُقرّ بالدور الأيديولوجي الذي تؤديه المطالبة القانونية بتكريس حرية الأفراد، باعتبارها أحد وجوه الصراع بين نخب سياسية ذات مرجعيات متباينة. كما لا يعني أننا نتجاهل شتّى أشكال استدعاء الانتماءات الجماعوية وتوظيفها لدى الشباب (سواء كانت هذه الانتماءات جهوية أم قبلية أم دينية)، لكننا نُرجّح أنها تدخل في خانة ما يسمّيه إيريك هوبزباوم (1917–2012) وتيرنس رنجر (1929–2015) «اختلاق التقاليد»[5].

سنعتمد في هذه الدراسة في الأساس على جملة من البحوث الميدانية التي تتناول، خصوصًا، فئة الشباب، التي كنّا قد أنجزنا عددًا منها قبل الثورة وبعدها، إلى جانب بحوث ومسوح ميدانية أخرى درست فئة الشباب في تونس، مع بعض الإشارات إلى أعمال بحثية مغربية لتشابه السياقات بين تونس والمغرب الأقصى.

يُضفي اعتمادنا على هذه المسوح والبحوث الكمية مسحةً من الوضعية، لا بد من أن نشير إلى حدودها المنهجية. نحن واعون أتم الوعي بأن عملية قياس المواقف واعتماد المؤشرات لا تمثّل بأي حال من الأحوال استنساخًا للواقع، كما لا تتعدّى أن تكون مقاربة لهذا «الواقع»، يمكن الاستعاضة عنها بأدوات منهجية أخرى لا تقل عنها شرعية، نذكر منها المقاربات الكيفية والأنثروبولوجية.

نحاول في هذه الدراسة الإجابة عن السؤالين المحوريين: ما مظاهر الفردانية لدى الشباب في تونس وباقي المجتمعات المغاربية؟ وإلى أيّ حدّ تعكس هذه المظاهر إعادة ترتيب منظومة القيم والمعايير داخل هذه المجتمعات؟ وللإجابة عن هذين السؤالين، قمنا بتبويب الدراسة في ثلاثة محاور: يناقش أولها انتشار قيم الفردانية والحاجة إلى الاستقلالية لدى الشباب، في حين يتناول ثانيها ترسخ مظاهر السيادة الفردية على الضمير الديني، أما ثالثها فيركز على تنامي مظاهر السيادة الفردية على الجسد والجنسانية لدى الشباب.

(4) Norbert Elias, *La société des individus* (Paris: Fayard, 1991), chap. III.

(5) Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1983).

أولًا: مظاهر الاستقلالية لدى الشباب

بيّنت بحوث سوسيولوجية عدة على مدى الأعوام الأخيرة، ولا سيما بين الشباب، توقًا وطموحًا واضحين إلى الاستقلالية والنجاح الفردي[6]. على أنّ هذا التّوق لا يقلّل في شيء من التعلّق بالعائلة الضيّقة باعتبارها مرتكزًا أساسيًا في المقام الأوّل، وموطن اعتراف بالذّات وبناء الهوية؛ وهذا يتجلّى من خلال الصعود القوي لمظاهر التواصل الاجتماعي والتضامن بين الأقران خارج نطاق العائلة، القائمَين على مبادئ التآلف والتقارب التي شجّعها الارتياد المكثّف والمتزايد للمنظومة المدرسية على حساب الانتماء إلى الجماعة (العرش، بمعنى القسم من القبيلة، أو العائلة الموسّعة). وسواء رحّبنا بهذه الظاهرة أم استهجنّاها، تشق الفردانية طريقها منذ زمن بعيد.

هذه الحاجة إلى الاستقلالية والنجاح ونماء الفرد مرتبطة، إلى حدٍّ ما، بالزّحف الحضري الذي تشهده البلاد (ثلث التونسيين فقط يعيش اليوم خارج ما كان يسمى المجال البلدي المنظّم[7])، لكنها ليست حكرًا على المدن، خلافًا لما يُعتقد؛ إذ يتنقّل الشباب الريفيون بين القرى وكبرى المدن وفقًا لفرص العمل أو ضرورات التكوين الجامعي وغيرها من الأسباب الأخرى[8]. وفي عام 1984، أنجز خليل الزميطي دراسة سوسيولوجية رائدة، اعتمدت على سردية لحياة شابّ ريفي من الوطن القبلي، تمرّد على التسلّط الأبوي وعلى وضعيته بصفته معينًا أسريًا، حيث كان يشتغل في الضيعة الفلاحية التي تعود إلى أبيه. وبيّنت الدّراسة، من وراء هذه الحالة، قوّة الدّوافع نحو الاستقلالية لدى الشباب من المشارب كلها منذ ما يزيد على ثلاثة عقود[9]. وهو ما أظهرته أيضًا بحوث تناولت وضعيات مماثلة في منطقة الأطلس الكبير المغربي، نظرًا إلى تشابه السياقات، نخصّ بالذّكر منها أعمال الأنثروبولوجي المغربي حسن رشيق[10].

كما أكّدت أعمال بحثية حديثة العهد، من بينها تحقيق ميداني أجراه مركز البحوث والدراسات والتوثيق والإعلام حول المرأة[11]، قوّة الحاجة إلى الاستقلالية والتّوق إلى الحريّة والنجاح الفردي لدى السكان الريفيين في الوسط الغربي، وهو مرتبط بانحلال التضامن المجتمعي الذي وُصف

(6) Dorra Mahfoudh–Draoui & Imed Melliti, *De la difficulté de grandir: Pour une sociologie de l'adolescence en Tunisie* (Tunis: Centre de Publication Universitaire, 2006), pp. 187–194.

(7) نقصد بالمجال البلدي المناطق المنظمة إداريًا في شكل «بلديات»، علمًا أنّ الكثير من هذه المناطق التي لا تحتوي على حد أدنى من التجهيزات والخدمات الحضرية هي بمنزلة القرى الكبرى التي لا تستجيب تمامًا لشروط الحياة الحضرية. وعُمّم منذ عامين، بمقتضى قانون جديد للجماعات المحلية، النظام البلدي على كامل التراب الوطني.

(8) Pierre Blavier, «Sociogenèse de la révolution tunisienne: Expansion scolaire, chômage et inégalités régionales,» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, no. 211–212 (2016), pp. 54–71.

(9) Khalil Zamiti, «Grève contre le père: Jeunesse rurale et formes de production paysanne, histoire de vie,» *Cahiers du CERES*, no. 10 (1984), pp. 89–98.

(10) Hassan Rachik, «Du vernaculaire au global: Etre 'ni enfant ni homme' en milieu rural (Maroc),» in: Mounia Bennani–Chraïbi & Iman Farag (dir.), *Jeunesses des sociétés arabes: Par–delà les menaces et les promesses* (Paris: Aux Lieux d'Être, 2007).

(11) Centre de recherche, d'études, de documentation et d'information sur la femme (CREDIF), «La Femme, acteur émergent: Rapports de genre et mutations multiformes dans le monde rural,» Tunis, 2016.

بأنه من قبيل الأسطورة (أو الميثية)، أو اعتُبر، في أفضل الأحوال، انتقائيًا ومحكومًا بمصالح فرديّة. ويقول التقرير: «إنّ الخطاب الأخلاقي السائد ينحو نحو تأكيد مفاهيم احترام الآخر والتسامح وحرية الاختيار في حدود مقتضيات التضامن العائلي (بالمعنى الضيّق) والسعادة الفردية، حيث يعلو الفرد على كلّ قيد قد تفرضه عليه الجماعة المحلّية. فالعبارات أو الأمثلة الشعبية التي تُرافق كلّ توصيف للعلاقات الاجتماعية الحالية لا تخرج عن عبارة ’كلٌّ مسؤول عن نفسه‘ [نَفسي نَفسي لا يرحم من مات]، ’ولا أحد يُفكّر في سعادتك باستثناء والديك‘ [كان جا الخو ينفع خوه ما يبكي حد على بوه] ... إلخ»[12].

على نحو ملموس، سمح هذا التحقيق بقياس إحصائي لمظاهر هذه الاستقلالية، حيث صرّح 43.8 في المئة من المستجوبين (58.3 في المئة من الرجال، في مقابل 25.4 في المئة من النساء)، ولا سيّما الشباب المتعلّمين، أنّهم يتمتّعون بحريّة تغيير نشاطهم من دون الرّجوع إلى أيّ كان. في حين أن 39 في المئة (53.7 في المئة من الرجال، في مقابل 20.3 في المئة من النساء) هم قادرون على تغيير مكان هذا النّشاط بكل حرية، وأن 44.8 في المئة (56.3 في المئة من الرجال، في مقابل 31.3 في المئة من النساء)، في إمكانهم استثمار دخلهم في تطوير نشاطهم الاقتصادي الشخصي. وتتجلّى حرية استعمال الدخل في المصاريف الشخصية لدى النساء بنسبة 38.9 في المئة، ولدى الرجال بنسبة 59.7 في المئة[13]. وخلُص محرّرو التقرير إلى الاستنتاج التالي: «إنّ الفوارق بين النساء والرّجال في هذه الموضوعات المعبّرة عن التوجهات نحو استقلالية القرار لا تبدو واضحة بما فيه الكفاية للإحالة إلى تأثير الضغوط الاجتماعية – الثقافية التي تميّز العلاقات الاجتماعية في الأرياف، بل يمكن أن نرى فيها مجموعة ضوابط موضوعية مرتبطة بالتنقل أو الحركية في حدود أنّ أفق تغيير مكان النشاط يبدو ضابطًا يؤدي دوره التمييزي الكبير بالنسبة إلى النساء»[14].

توفّر نتائج تحقيق ميداني، نشرنا نتائجه في كتاب أصدرناه بمشاركة حياة موسى[15]، معطيات مهمة بشأن هذا الطلب للاستقلالية المرتبط، في غالبية الأحيان، بمطلب الإنصاف، وحتى المساواة. فاحتجاجات الشباب المستجوبين من أوساط اجتماعية منوّعة وخمس مناطق مختلفة (تونس الكبرى، وجندوبة، والقيروان، والمهدية، وقبلّي) ومؤاخذاتهم ومطالبهم، يستند جميعها إلى مبدأ المساواة الذي يُعبَّر عنه على نحو متفاوت الوضوح. ففي نظر هؤلاء الشباب، ثمة مظهران غير مقبولين بتاتًا من مظاهر اللامساواة، عبّروا عنهما بحجج نقدية تكرّرت باستمرار. المظهر الأول، الذي يثير أكثر من غيره جراحًا معنوية وغضبًا، هو الشعور بعدم الاعتراف بكرامتهم بوصفهم بشرًا. ويجد انعدام المساواة المتصل بالكرامة البشرية ترجمته في العلاقات غير المتكافئة بين الأشخاص، وفي أشكال الهيمنة التي تُعتبر حطًّا من الكرامة، ويستعمل السجل المستخدم في وصف هذه

(12) Ibid., p. 146.

(13) Ibid., pp. 151–152.

(14) Ibid., p. 152.

(15) Imed Melliti & Hayet Moussa, *Quand les jeunes parlent d'injustice: Expériences, registres et mots* (Paris: L'Harmattan, 2018).

الهيمنة استعارات تحيل إلى الخضوع، وإبراز فكرة عدم تملّك الذات، وسلبها من إرادتها الحرّة، ومن قدرتها على الفعل والتفاعل[16].

أمّا المظهر الثاني لعدم المساواة موضوع التنديد، فعلى صلة بفكرة المواطنة؛ إذ ليس للمواطنة، في عيون الشباب، معنى إذا حادت عن مبدأ المساواة أمام القانون، وإذا لم تتجسّد في المعاملة التي تنتهجها الدولة حيال المواطنين أيًّا كانوا، ما جعل هؤلاء الشباب يعبّرون عن إدانتهم القاطعة للتجاوزات والتّميز والمحسوبية والفساد، مشيرين إلى عدد من الأحكام القانونية أو التراتيب المتضاربة، مع احترام مبدأ المساواة، مثل تلك المتعلّقة بحقّ النفاذ إلى بعض منظومات المساعدة في التشغيل.

بيد أنّ مظاهر عدم المساواة التي تضع، بامتياز، مبدأ المساواة بين المواطنين محلّ تساؤل، هي تلك التي تتعلّق بالانتماء الترابي والجهات؛ نظرًا إلى ما يتولّد عن هذه التباينات بين المناطق والجهات من فوارق في فرص النجاح والقدرة على بناء الشباب مشروعات حياتهم. وترى غالبية الشباب المستجوبين أنّ الدولة ومؤسساتها مطالبَة بتوفير فرص النجاح في الحياة لكلّ مواطن. ففي غياب هذا الحدّ الأدنى من المساواة، الذي يمنح كلَّ مواطن فرصةً للنّجاح وبناء مساره الشخصي بكلّ استقلالية، يتعذّر على الأفراد تحمّل مسؤولياتهم تجاه أنفسهم وحياتهم ومصيرهم. ومن المرجّح أن تحثّ التطلّعات القيمية التي تولّدت عن الثورة في عام 2011 التونسيين على أن يكونوا أقلّ تسامحًا مع مختلف أشكال التمييز والتفاوتات واللامساواة في الفرص، ويزيد من إحساسهم بالضّيم وغضبهم على كلّ ما من شأنه أن يمسّ المساواة بين المواطنين[17].

ثانيًا: حرية الضمير وفردنة العلاقة بالدين

إذا كانت ظاهرة الفردانية في المجتمع التونسي تجد ترجمتَها في مطلب الاستقلالية والنجاح الفردي، فهي تتُرجَم قبل كلّ شيء في المطالبة المتزايدة باحترام الحريات الفردية في كلّ ما يتعلّق بالمعتقدات، وما يترتّب عليها من ممارسات واختيار الفرد نمط حياته وحرية التصرّف في جسده.

تناولت بحوث كثيرة العودة القوية إلى الظاهرة الدينية والتفكّك الظاهري للمجال الديني، بهدف تفسيرها والوقوف على مكانة الدين في حياة التونسيين اليوم[18]، سواء في مستوى المعتقدات أم في أنماط السلوك من حيث اللّباس وغيره من المظاهر الأخرى. وخلُصت إلى عدد من الاستنتاجات الأساسية، منها أنّ هذه العلاقة بالدين، باعتبارها أصبحت أقوى على نحو واضح، وتنشأ في سنّ مبكّرة، مسجّلة نسبًا مرتفعة نسبيًا في القيام بالشعائر الدينية لدى الشباب (أكثر من نصف المستجوبين يؤدون فريضة الصلاة، بحسب نتائج المسح الميداني الذي أجريناه في حي التضامن ودوار هيشر في إقليم

(16) Ibid., pp. 97–99.

(17) Ibid., pp. 99–110.

(18) نذكر من بينها: منير السعيداني (إشراف)، **الحالة الدينية في تونس، 2011–2015: دراسة تحليلية ميدانية**، 4 مج (الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018).

تونس الكبرى[19])، فإنّ هذا الالتزام الديني اكتسب معنى جديدًا، يُترجم عن امتلاك فردي بامتياز للدّين لا علاقة له بتديّن الأجيال السابقة القائم على البدهية الثقافية والانتماء إلى الجماعة؛ فهذا الشباب نفسه غالبًا ما ينتقد تديّن العادة والتقاليد لدى الجيل السابق، ويرى فيه تديّنًا شبه «وراثي»، ينقصه وازع المعتقد الداخلي والالتزام الشخصي[20]. فانهيار المؤسّسات الدينية التقليدية التي كانت تشتغل منذ زمن بعيد[21]، وفقدان الدولة جانبًا من سيطرتها على المجال الدّيني، ولا سيّما بعد الثّورة[22]، ما فتئا يوسّعان من طيف «العرض الديني»، الذي يمكّن الأفراد من الاختيار بين حساسيات وتوجّهات دينية منوّعة.

ويمكن إدراك هذه الفردانية الدينية من خلال عدد المظاهر التي تسحب الدين، بدرجات متفاوتة، نحو المجال الحميمي والخاصّ. ومن ذلك ما يستنتجه عبد اللطيف الهرماسي، انطلاقًا من نتائج بحث ميداني كمّي، من وجود انفتاح لدى غالبية التونسيين على مبدأي حرية الضمير والاعتقاد وحرية ممارسة الشعائر الدينية، شرط ألّا تتحول هذه الحرية إلى موقف معادٍ للدين؛ إذ يقبل نحو 78 في المئة من التونسيين بالمبدأ الذي يفيد أن لكلّ الحقَ في أن يختار الدين الذي يرتاح له، أو يقتنع به. كما يقبل نحو 89 في المئة بحرية أداء الشعائر الدينية[23]. وعلى الرغم من البروز المدوّي في الفضاء العامّ، بعد الثورة، لممارسات وقواعد تدّعي انتماءها إلى الإسلام، فإنّ مسار التعامل مع الدين باعتباره شأنًا خاصًّا، ومن شأنه تغيير العلاقة بالدّين، لم يتغيّر على ما يبدو؛ فالإحصاءات المأخوذة من عدد من البحوث، من بينها التحقيق الذي أنجزته رئاسة الحكومة في ظلّ مناخ سياسي وديني متوتّر[24]، تؤكّد هذه الفرضية.

كما تشير الأرقام المستنتجة من هذا التحقيق إلى أنّ 78 في المئة من المستجوبين يعتبرون أنّ لباس الحجاب يدخل في حيّز الحريات الفردية، على الرغم من أنّ كثيرين منهم وبالنسبة نفسها تقريبًا

(19) يتكوّن إقليم تونس الكبرى من أربع ولايات أو محافظات: تونس، وأريانة، وبن عروس، ومنوبة.

(20) Imed Melliti, «Les Jeunes et la religion au Maghreb: Entre individualisation et retour à la communauté,» in: Imed Melliti et al. (dir.), *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles* (Tunis: UNICEF, 2008), pp. 63–73.

(21) انهيار المؤسسات الدينية التقليدية، مثل الأزهر والزيتونة والقرويين، أو على الأقل، تراجع دورها تحت تأثير جملة من التحولات كان موضوعًا لكثير من الأعمال السوسيولوجية، نذكر من بينها:

Malika Zeghal, *Gardiens de l'Islam: Les Oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996); Mohamed Tozy, *Monarchie et islam politique au Maroc* (Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1999); Melliti Imed, «L'Analyse sociologique du croire: Quelques réflexions autour de l'islam actuel,» in: Buket Türkmen (dir.), *Laïcités et religiosités: Intégration ou exclusion?* (Paris: L'Harmattan, 2010), pp. 27–46.

(22) من أهم إفرازات الثورة في تونس خلال الأعوام الأولى (ما بين 2011 و2014) انتشار واسع لما يُعرف بالنشاط الدعوي وعجز كبير للدولة عن مراقبة المساجد والخطب الجمعية؛ ما أدّى إلى إمامة جماعات سلفية «متشددة» عددًا كبيرًا من المساجد، على نحو جعلها تخرج عن سيطرة الدولة.

(23) عبد اللطيف الهرماسي، «مقدمة قراءة نتائج الاستبيان: الروابط الدينية ومقتضيات التعايش بين التونسيين»، في: السعيداني (إشراف)، مج 4، ص 24.

(24) **تأهيل الفضاء الديني: تماشيًا مع الدستور وتحصينًا له من المخاطر** (تونس: رئاسة الحكومة التونسية، 2015).

(80 في المئة) يعتبرونه من التعاليم الشرعية. في المقابل، يعتبر 55 في المئة من المستجوبين النقاب غريبًا عن الدين، ويرون في الوقت نفسه أنّه من باب الحرية الفردية. في حين ترى ثلاثة أرباع المستجوبين أنّ مناخ الحريّات الدينية تحسّن بعد الثورة[25]. وقد تبدو هذه البيانات في ظاهرها متناقضة، لكن هذا التناقض، تحديدًا، هو ما يفتح الطريق نحو التأويل السوسيولوجي[26]، وقد يُفسر ذلك بأن معظم المستجوبين يفرقون بين أمرين: أن يكون أمر ما من صلب التعاليم الشرعية والدينية لا يعني بالضرورة وجوب الالتزام الفعلي به[27].

إنّ هذه الفردانية الدينية لا تخص المنظومة القيمية فحسب، بل تُترجم، قبل كلّ شيء، في تأكيد دور الفرد في تأويل هذه الأحكام ومن ورائها مجموع النصوص الدينية؛ إذ أكّدت عدة معطيات مستمدّة من تحقيقات نوعية «فرضية أنّ الشباب، ولا سيّما أصحاب المستوى التعليمي، يميلون إلى نوع من الاجتهاد 'العصامي'، وينسبون إلى أنفسهم المساواة الفعلية مع رجال الدين في تناول المسائل الدينية، حيث إنّ نفاذهم إلى النص الديني يمنحهم الشعور بالقدرة على تفسير النصوص المؤسسة للتقليد الإسلامي وبشرعية القيام ذلك، من دون المرور بسلطة أولئك الذين يدّعون احتكار الوظيفة التفسيرية، سواء كانوا علماء تقليديين أم دُعاةً جددًا. كما يمنحهم الشعور بالسيطرة على ذلك النوع من الفوضى التي ما فتئت تستفحل مع تشتّت المجال الديني بعد الثورة»[28].

يعتبر الموقف من السلفية مؤشرًا جيدًا لاختبار مدى تعلّق التونسيين بالحريات الفرديّة. فالاعتقاد بأنّ السّلفيين يمثّلون تهديدًا للحرية، ولحقّ اختيار الفرد طريقه في مجال الدين، فكرة منتشرة إلى حدٍّ كبير بين الشباب؛ إذ يرى 59.8 في المئة من المستجوبين أنّ السلفيين يمثّلون جماعة دينية تسعى لفرض رؤيتها بالقوّة[29]. وكثيرون هم من يندّدون بالدور البوليسي الذي قامت به هذه الجماعات في الفضاء العامّ (74 في المئة)، ودور الرقابة على الأخلاق الذي اضطلعت به بعد عام 2011 (66.3 في المئة). واعتبرت غالبية الشباب (85 في المئة من أصل 1750 مستجوبًا في إطار تحقيق في تونس الكبرى) أنّ دور السّلفيين في الانتقال الدّيمقراطي كان سلبيًا[30].

(25) لا نغفل طبعًا عن تنسيب هذه البيانات لصدورها عن جهة رسمية، لكننا نشير في الآن نفسه إلى أنّ الكثير من المسوح الأخرى تنحو نحو تأكيدها. يُنظر: الهرماسي، «مقدمة قراءة نتائج الاستبيان»، ص 30.

(26) Jean–Claude Kaufmann, *L'Entretien compréhensif* (Paris: Armand Colin, 2004), pp. 98–102.

(27) نجد في مرجع الهرماسي السابق ما يدعم هذه الخلاصة: «لنبدأ بالإدراك الذاتي لدى التونسيين للمعايير العامة التي نفترض أنها محددة في سلوكياتهم؛ فقد أجاب (25.4%) أنهم يتبعون منفعتهم، و(14.4%) أن هاجسهم تجنّب ما يعدّ عيبًا في العرف الاجتماعي، و(12.7%) أنهم يتبعون ضمائرهم، و(47.5%) أن محرك أفعالهم هو اتّباع الحلال وتجنّب الحرام. ومن المهم أن نلاحظ عدم بلوغ النسبة الأخيرة نصف المستجوبين، وهو مؤشر على تراجع اللغة الدينية والتبريرات الدينية، ومن ثمة على علمنة السلوك». يُنظر: الهرماسي، «مقدمة قراءة نتائج الاستبيان»، ص 29.

(28) Imed Melliti, «Le rapport au religieux chez les jeunes,» in: Olfa Lamloum & Mohamed Ali Ben Zina (dir.), *Les Jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen. Une enquête sociologique* (Tunis: Arabesque, 2015), pp. 147–168.

(29) Ibid., p. 160.

(30) Mohamed Jouili et al., *Les Nouvelles formes d'engagement chez les jeunes dans la Tunisie postrévolutionnaire* (Paris: L'Harmattan, [à paraître]).

ثالثًا: الجنسانية المتحرّرة والسيادة الفردية على الجسد لدى الشباب

إنّ تأكيد الفرد وجودَه ليس مسألة حرية ضمير ومعتقد فحسب، بل هو، قبل كلّ شيء، طلب سيادة كاملة على جسده وحرية التصرّف فيه؛ علمًا أنّ هذا البعد الثاني مرتبط ارتباطًا وثيقًا بالأوّل، من حيث إنّه يستدعي من الأفراد القدرة على الاختيار واتخاذ قرارات أخلاقية ومعيارية وقيمية. ويمكن الإشارة أيضًا إلى أنّ عوامل الفردانية لا يمكن فهمها على هذا المستوى، من دون استحضار عدد من التحوّلات الاجتماعية الديموغرافية في تونس. فهل يُعقل أنّ نصف قرن من التنظيم العائلي والتحكّم في خصوبة المرأة الكلية لا يترك أثره في العلاقة بين الأفراد، ولا سيما النساء، وفي علاقاتهم بأجسادهم وجنسانيتهم؟ أفليس التحكّم في الخصوبة، قبل كل شيء، امتلاكًا للجسد الذي ما عاد في خدمة العائلة الموسّعة وإعادة إنتاجها؟

وعلى المستوى الاجتماعي الديموغرافي، سُجّل، خصوصًا، تحوّلان قد يكونان مؤثرين في نظرنا: السيطرة على الخصوبة وتأخّر سنّ الزّواج؛ إذ مكّن التحوّل الأوّل من وجود علاقات جنسية خارج الزّواج وغير مرتبطة بالإنجاب، في حين مكّن التحوّل الثاني، متضافرًا مع تداعيات الاختلاط بين البنات والأولاد، من جعل العلاقات الجنسية ممكنة. وفي كلتا الحالتين، نشهد تأكيدًا للجنسانية التي تفلت من رقابة العائلة وتمارَس على هامش المؤسسات، ونعني مؤسسة الزّواج.

وفّرت تحقيقات عدة، على الرغم من صعوبة إنجازها والتأكد من نتائجها، بيانات مهمّة بشأن أهميّة الجنسانية في مرحلة ما قبل الزّواج لدى الشباب، باعتبارها جنسانية مبكّرة تبدأ فيها العلاقات منذ سنّ المراهقة. ونظرًا إلى حساسيّة الموضوع، بقيت هذه البيانات تقريبية، ولم يجرِ تناول المسألة على نحو مباشر. ففي دراسة ميدانية تناولت الوضع الصحّي للعائلة[31]، وحرصًا من الباحثين على مساعدة المستجوبين على تجاوز المعوّقات الأخلاقية عند التعبير عن آرائهم، لم يُسأل الشبان والشابات مباشرة عن جنسانيتهم، بل عن جنسانية زملائهم/ هن. وعلى الرغم من أنّ الأرقام المستنتجة لا تتعدّى كونها مجرّد مؤشّرات تعطينا فكرة عن مدى انتشار هذه العلاقات واعتراف الشباب بها، فإنها تبقى معبّرة؛ فقد صرّح 65 في المئة من الذكور بأنّهم يعرفون آخرين يقيمون علاقات جنسية، في مقابل 22 في المئة من البنات اللاتي صرّحن بأنّ في محيطهنّ بنات لهنّ علاقات جنسية. وصرّح 55 في المئة من الذكور بأنّ في محيطهم بنات لهنّ علاقات جنسية، في حين يعتقد 19.8 في المئة فقط من البنات باحتمال إقامة الذكور علاقات جنسية.

مكّن استعمال الوسيلة ذاتها الباحثين، في إطار البرنامج العربي لصحة الأسرة[32]، من تقدير أنّ ما بين

(31) *Enquête tunisienne sur la santé de la famille* (Tunis: Office national de la famille et de la population (ONFP); Ligue des États arabes, 2002).

(32) أنجزت جامعة الدول العربية هذا البرنامج بالتعاون مع عدد من المنظمات الدولية، على رأسها صندوق الأمم المتحدة للسكان. وجرى في إطار هذا البرنامج القيام بعدد من المسوح في الكثير من البلدان العربية (المغرب، وجيبوتي، وليبيا ... إلخ)، منها مسح في تونس أشرف على إنجازه الديوان الوطني للأسرة والعمران البشري، نُشرت نتائجه في عام 2006.

50 و60 في المئة من الشبّان، وبين 12 و18 في المئة من الشابات، لهم علاقات جنسية. وكان في طرح السؤال عليهم عن قبولهم مبدأ استعمال وسائل منع الحمل قبل الزّواج، أم لا، طريقة ضمنية لقياس درجة قبول الشباب للجنسانية خارج الزّواج. وكان «الفارق بين الجنسين واضحًا ومنتظرًا في الوقت نفسه؛ إذ بيّنت الدّراسة أنّ الشبّان أكثر تساهلاً من البنات [...] ويمكن القول إنّ أربعة شبّان من عشرة (40.6 في المئة)، وبنتًا واحدة من عشر بنات (11.9 في المئة) لا يعارضون إقامة علاقات جنسية قبل الزّواج»[33]. ويمكن أن نرجح، إذا ما أخذنا في الحسبان شتى أنواع الحظر والتكتم التي تحيط بالجنسانية في الوطن العربي، أنّ هذه الأرقام هي دون واقع الممارسة الجنسية والآراء الحقيقية للشبّان، وأنّ عددًا مهمًا من البنات المستجوبات قد يكنّ صرّحن بأنّه من غير المقبول استعمال موانع الحمل قبل الزواج لمجرّد التحفظ الأخلاقي العام.

تُبيّن الدّراسة أيضًا أنّ العلاقات الجنسية عندما توجد بين الجنسين تكون غير منتظمة، حيث صرّح 18 في المئة من الشبان المستجوبين أنّ لأصدقائهم علاقات جنسية منتظمة. ونتيجة الضّغوط العائدة إلى الرقابة الاجتماعية والعائلية، فإنّ هذه العلاقات غالبًا ما تجري مع شركاء عرضيين (في أربع حالات من أصل خمس للبنات، وتسع حالات من أصل عشر للشبّان). واستخلص الباحثون في البرنامج العربي لصحة الأسرة، أنّه وحدها الأقليّة التي تقيم علاقات جنسية مع الشريك نفسه محمية من الأمراض المنقولة جنسيًا. «في المقابل، فإنّ الغالبية العريضة من الشبّان والبنات الذين لهم علاقات جنسية غير منتظمة وعرضية، نظرًا إلى أنّها تُمارس مع شركاء عرضيين، معرّضة للأمراض المنقولة جنسيًا»[34].

لعلّ في الأعمال البحثية لعالم الاجتماع المغربي، عبد الصّمد الديالمي، ما من شأنه أن ينيرنا بشأن الوضع التونسي، نظرًا إلى تشابه السياقات التونسية والمغربية. فالخلاصة التي انتهى إليها الديالمي بالغة الإفادة؛ إذ تُبيّن الحاجة الملحّة إلى إصلاح القانون من أجل الاعتراف بالحريّات الفرديّة، لا بهدف التشجيع على «الانحلال الأخلاقي»، بل من أجل السماح للمغاربة، ولا سيما الشباب منهم، بالتصالح مع أجسادهم وجنسانيتهم، وأن يعيشوها من دون التعرّض لشتّى المخاطر. ويرى الديالمي أنّ هذا الإصلاح يجب أن يمر بالضرورة بعلمنة القانون لمجابهة مأزق الاجتهاد. ويعرض في كتابه **الانتقال الجنسي**[35]، لوحة لافتة عن انفجار الجنسانية التي تمارس قبل الزّواج، والجنسانية المبكّرة المليئة بالمخاطر والمكبوتة، لكنّها الحاضرة باستمرار في كامل المدينة، وانفجار عمليات الإجهاض والجنس التجاري ... إلخ. إلا أنّ اللّوحة ليست أيضًا بكلّ تلك القتامة، فالمجتمعات المغاربية ربما أصبحت تعترف بشرعية الحياة الجنسية قبل الزّواج، وتشهد اعتراف النساء بالمتعة الجنسية، وظهور مفهوم الاغتصاب الزّوجي، بحسب رأيه.

(33) Nabila Hamza & Adnène Chaabouni,- «Les Pratiques sexuelles des jeunes: Représentations et sources d'information, dans un contexte de sida,» in: Projet Pan Arabe sur la santé de la famille, *Les mutations sociodémographiques de la famille tunisienne: Analyses approfondies des résultats de l'enquête PAPFAM* (Tunis: Office national de la famille et de la population, 2006), pp. 406–440.

(34) Ibid., p. 418.

(35) Abdessamad Dialmy, *Transition sexuelle: Entre genre et islamisme* (Paris: L'Harmattan, 2017).

ومن البحوث التي تشير إلى انتشار العلاقات الجنسية، خارج إطار الزواج لدى الشباب المغربي، ما جاء في عدد خاص من مجلة علمية تعنى بالشؤون المغاربية، وتتعلق بنقطة تبدو لنا بالغة الأهمية، وهي أنّ تعامل الدولة مع الممارسات الجنسية الخارجة عن إطار القانون، أي عن إطار الزواج، وتأويل أجهزتها لهذه الممارسات، يختلف باختلاف الانتماء الطبقي للأفراد، وخصوصًا عندما يتعلق الأمر بالنساء: فما يدخل في خانة المرح والترفيه عن الذات بالنسبة إلى الفتيات اللاتي ينتمين إلى الفئات الاجتماعية المرفّهة، يؤخذ على أنه شكل من «العهر» و«البغاء» عندما يتعلق الأمر بفتيات ينتمين إلى الفئات الاجتماعية «الدنيا»[36]. مثل هذه الاستنتاجات قد تُعتبر مؤشرًا على أنّ التكلفة الاجتماعية للسلوك الخارج عن القوانين التي تحدّ من حرية الأفراد، هي في معظم الأحيان أعلى بكثير لدى الفئات الاجتماعية الضعيفة، وذلك عندما يتعلق الأمر بالسلوك الجنسي أو غير ذلك.

خاتمة

يؤكد ما سبق من تحليل للتحوّلات العميقة التي شهدها المجتمع التّونسي ويشهدها، ضرورة إعادة صياغة القانون ليواكب تطلّعات الأفراد، وفقًا لمعطيات حياتهم وتصوّراتهم الجديدة لحياة كريمة، يسودها العدل.

في الحالة التونسية، تجد الفردانية، التي أصبحت تميّز المجتمع والتي لا سبيل إلى نكرانها، تعبيراتها في تمثّل جديد للكرامة الإنسانية والنجاح في الحياة وتحقيق الذات، وتُترجَم في طلب الاستقلالية الواضح لدى شباب المدن والأرياف تعويضًا عن انحلال أشكال التضامن الجماعوي، وتمكينهم من الوسائل الضرورية لبناء مشروع حياتهم بكلّ حريّة. وتتجلّى هذه الحريّة في عدد من المؤشّرات، مثل حريّة اختيار العمل وإمكان التصرّف بحرية في الدّخل المترتب عليه؛ وهي حرية تنتظر الدعم من القانون والمؤسسات، بتوفير شروط المنافسة المنصفة والمساواة في النّفاذ إلى الموارد والفرص. وإذا كانت التفاوتات واللامساواة بين المناطق والجهات مرفوضة بهذه الدرجة من الحدّة، فلأنّه يُنظر إلى الانتماءات الترابية والجهوية، باعتبارها عائقًا يصعب تجاوزه أمام تطلّعات الشباب وتوقهم إلى تحقيق مشروعات حياتهم.

أبدى الشباب عمومًا، بقطع النّظر عن بعض المواقف المحافظة، تعلّقًا متزايدًا بالحريّة، سواء في ما يتعلّق بحرية المعتقد الدّيني أم باختيار نمط الحياة. والأكيد اليوم أنّ علاقة غالبية الشباب التّونسيين بالدّين أصبحت علاقة التزام فردي وتملّك للدين يسعى لأن يكون حرًّا وفرديًّا؛ إذ أصبح هؤلاء الشباب يطالبون بحقّهم في التأويل الحرّ للأحكام والنصوص المقدّسة في مجتمع ما فتئ يتنوّع فيه «العرض الديني». وتؤكّد غالبية هؤلاء الشباب رفض أيّ تدخّل للغير في اختياراتها الدّينية ونمط حياتها باسم تأويل حصري للدين. ويستند طلب الحرية هذا إلى اعتقاد أصبح منتشرًا على نحو ملحوظ في البحوث والدراسات، بأنّ علاقة الفرد بالمقدّس تنتمي إلى الحيّز الخاصّ، وأنّ على القانون حمايتها ما دامت

(36) Mériam Cheikh, «De l'ordre moral à l'ordre social: L'application des lois pénalisant la sexualité prémaritale selon les lignes de classe,» *L'Année du Maghreb*, no. 17 (2017), pp. 49–67.

لا تمسّ مبادئ العيش المشترك وشروطه. بيد أنّ آخر شكل من أشكال السيادة التي يمارسها الأفراد باسم الحرية الفردية هي السيادة على الجسد. ففي تونس أفضت التحوّلات الاجتماعية والديموغرافية الممتدّة في الزّمن إلى تغيير طريقة عيش الأفراد مع جسدهم وحياتهم الجنسية. وأيًّا كان الحكم الأخلاقي على تطوّر الممارسات، فالأكيد أنّ تأخّر سن الزّواج، والسيطرة على الخصوبة، والاختلاط بين الجنسين، عوامل أحدثت تغييرًا عميقًا في قواعد السّلوك في هذا المجال. ومهما كان تعلّق الشباب بالقيم الأخلاقية والدينية، فإن السياق الجديد يفرض نفسه عليهم، حيث تنمّ الممارسات والتمثّلات الذّهنية لهذه الممارسات عن تسامح، وحتى عن شرعنة للجنسانية قبل الزّواج.

References المراجع

العربية

تأهيل الفضاء الديني: تماشيًا مع الدستور وتحصينًا له من المخاطر. تونس: رئاسة الحكومة التونسية، 2015.

السعيداني، منير (إشراف). **الحالة الدينية في تونس، 2011–2015: دراسة تحليلية ميدانية**. الرباط: مؤمنون بلا حدود للنشر والتوزيع، 2018.

الأجنبية

Bennani–Charaïbi, Mounia & Iman Farag (dir.). *Jeunesses des sociétés arabes: Par–delà les menaces et les promesses*. Paris: Aux Lieux d'Être, 2007.

Blavier, Pierre. «Sociogenèse de la révolution tunisienne: Expansion scolaire, chômage et inégalités régionales.» *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*. no. 211–212 (2016).

Centre de recherche, d'études, de documentation et d'information sur la femme (CREDIF). «La Femme, acteur émergent: Rapports de genre et mutations multiformes dans le monde rural.» Tunis, 2016.

Cheikh, Mériam. «De l'ordre moral à l'ordre social. L'application des lois pénalisant la sexualité prémaritale selon les lignes de classe.» *L'Année du Maghreb*. no. 17 (2017).

Chékir, Hafidha & Wahid Ferchichi (dir.). *Droits sexuels, droits humains à part entière*. Tunis: ADLI, 2017.

Democracy Reporting International. «Vers une nouvelle ère dans la protection des droits fondamentaux en Tunisie: la mise en œuvre de l'article 49 de la nouvelle Constitution tunisienne.» Rapport du séminaire. Gammarth, Tunis, 27–28/11/2014.

Dialmy, Abdessamad. *Transition sexuelle: Entre genre et islamisme*. Paris: L'Harmattan, 2017.

Elias, Norbert. *La société des individus*. Paris: Fayard, 1991.

Enquête tunisienne sur la santé de la famille. Tunis: Office national de la famille et de la population (ONFP); Ligue des États Arabes, 2002.

Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.). *The Invention of Tradition*. Cambridge/ New York: Cambridge University Press, 1983.

Jouili, Mohamed et al. *Les Nouvelles formes d'engagement chez les jeunes dans la Tunisie postrévolutionnaire*. Paris: l'Harmattan, [à paraître]).

Kaufmann, Jean–Claude. *L'entretien compréhensif*. Paris: Armand Colin, 2004.

Lamloum, Olfa & Mohamed Ali Ben Zina (dir.). *Les Jeunes de Douar Hicher et d'Ettadhamen: Une enquête sociologique*. Tunis: Arabesque, 2015.

Mahfoudh–Draoui, Dorra & Imed Melliti. *De la difficulté de grandir: Pour une sociologie de l'adolescence en Tunisie*. Tunis: Centre de Publication Universitaire, 2006.

Melliti, Imed et al. (dir.). *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*. Tunis: UNICEF, 2008.

Melliti, Imed & Hayet Moussa. *Quand les jeunes parlent d'injustice. Expériences, registres et mots*. Paris: L'Harmattan, 2018.

Projet Pan Arabe sur la santé de la famille. *Les Mutations sociodémographiques de la famille tunisienne: Analyses approfondies des résultats de l'enquête PAPFAM*. Tunis: Office national de la famille et de la population, 2006.

Türkmen, Buket (dir.). *Laïcités et religiosités: Intégration ou exclusion?* Paris: L'Harmattan, 2010.

Tönnies, Ferdinand. *Communauté et société: Catégories fondamentales de la sociologie pure*. Paris: PUF, 2010 [1887].

Tozy, Mohamed. *Monarchie et islam politique au Maroc*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1999.

Zamiti, Khalil. «Grève contre le père: Jeunesse rurale et formes de production paysanne, histoire de vie.» *Cahiers du CERES*. no. 10 (1984).

Zeghal, Malika. *Gardiens de l'Islam: Les Oulémas d'Al Azhar dans l'Égypte contemporaine*. Paris: Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1996.

صدر حديثًا



يوسف كرباج - حلا نوفل

الفلسطينيون في العالم

دراسة ديموغرافية

منذ نكبتهم في عام 1948، تشتّت الفلسطينيون في دول العالم. في دولة فلسطين، يعيش نحو 5 ملايين فلسطيني، مثلوا نحو 38 في المئة من إجمالي عدد الفلسطينيين في العالم في عام 2017. وفي الأردن حيث الشتات الفلسطيني الأكبر في العالم، يزيد عددهم على 4 ملايين فلسطيني. ويمتد شتاتهم إلى الجزر الصغيرة في الكاريبي، حيث لا يتجاوز عددهم بضعة آلاف.

أنشأ الفلسطينيون حيث استقروا مجتمعهم الخاص، متفاعلين مع المجتمعات الأخرى. إن التفاعلات بين المجتمعات السكانية المختلفة تؤثر في عدم استقرار الوضع الديموغرافي، في ضوء استمرار الحركات السكانية التي تحكمها الظروف السياسية والاقتصادية التي يعيشها الفلسطينيون في دولة فلسطين والفلسطينيون في إسرائيل وفي أماكن اللجوء والشتات المختلفة.

يتناول هذا الكتاب الجوانب الديموغرافية للفلسطينيين في العالم، التي تتأثر بالعوامل الجيوسياسية والاقتصادية. إن التحليل الديموغرافي في الكتاب هو القياس الموضوعي للحقائق الديموغرافية المتعلقة بماضي الفلسطينيين وحاضرهم، كما يوفر مسارات علمية للتنبؤ بمستقبلهم الديموغرافي؛ محاولًا التعرف إلى تيارات الهجرة التي شكلت مجتمعات فلسطينية في المهاجر، وساعيًا بقدر توافر المعطيات الضرورية إلى تقديم إسقاطات ديموغرافية لعدد الفلسطينيين في العالم بحلول عام 2050، من دون إغفال دراسة السمات الخاصة بالمجتمع الفلسطيني في كل بلد من بلدان العالم.

Abdellatif Hermassi | عبد اللطيف الهرماسي

مسار الفردنة في تونس: بين الديناميات المجتمعية ومشروع النخبة الحداثوية

Individualisation in Tunisia: Between Social Dynamics and the Modernist Elitist Project

ملخص: تفحص هذه الدراسة المستويات التي بلغتها ممارسة الفردانية الاجتماعية في تونس، ومدى ما تُعبّر عنه الحركات الاجتماعية والمبادرات الفردية المساندة لتوسيع مجال الحقوق والحريات في وجود مطلب أو تيار مجتمعي راسخ يدفع في هذا الاتجاه. وتدرس استنادًا إلى المعطيات السوسيولوجية المتوافرة، الكمية والكيفية، مدى الارتباط بين المؤشرات الدالّة على توسع مجال الفردانية الاجتماعية في المرحلة الحديثة والمعاصرة من تاريخ تونس من جهة، والصراعات والتفاعلات الأيديولوجية والفكرية التي تبلورت بشأن هذه التحوّلات من جهة أخرى. وسيسمح لنا هذا التمشّي بمناقشة رهانات ومقترحات الحركات والجمعيات المطالبة اليوم بالتوسيع في الحقوق والحريات الفردية المُتاحة للتونسيين والتونسيات، وطبيعة المبررات التي تُساق للمناداة بهذه المطالب والدفاع عنها بالموروث الثقافي - الديني الإسلامي في المجال والمرجعيات الغربية.

كلمات مفتاحية: الفردانية الاجتماعية، فردنة، تفريد، تونس، الحريات الفردية، جماعوي، الإسلام الزيتوني.

Abstract: This study examines levels of social individualisation in Tunisia, the extent to which it is expressed by social movements and individualist initiatives supporting the expansion of rights and freedoms in the presence of a firm societal demand or trend pushing in this direction. Based on the available quantitative and qualitative sociological data, it studies the extent of the relationship between indications of an expansion of the scope of social individuality in modern and contemporary Tunisian history on the one hand, and the ideological and intellectual conflicts and interactions that have developed because of these transformations on the other. This will allow a discussion about the stakes and proposals of the movements and associations demanding an expansion of the individual rights and freedoms available to Tunisians, and the nature of justifications presented to advocate for these demands in line with Islamic cultural–religious heritage and Western references.

Keywords: Individualism, Individualisation, Tunisia, Individual Freedoms, Collectivism, Zaytuna.

* أستاذ تعليم عال، وباحث في علم الاجتماع في كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية في تونس.
Professor of Sociology and researcher at the Faculty of Humanities and Social Sciences in Tunisia.

مقدمة

يتعلق موضوع هذه الدراسة بالمستويات التي بلغتها ممارسة الفردانية الاجتماعية في المجتمع التونسي، والمجالات التي تمارس فيها، ودور العوامل الموضوعية المحددة أو المؤثرة في تطور التركيبة الاجتماعية والقوى الاجتماعية الفاعلة من دولة وأحزاب وجمعيات وشخصيات في ترسيخ هذه الظاهرة أو كبحها، وخصوصًا مدى تعبير الحركات والمبادرات المكافحة من أجل توسيع مجال الحقوق والحريات الفردية في تونس عن مطلب أو تيار مجتمعي ذي وزن.

تتفرع من هذا التساؤل المحوري المركب أسئلة أخرى غرضها تدقيق أو تنسيب فرضية توسّع مجال ممارسة الفردانية الاجتماعية، هي:

أولًا: بماذا تفيدُنا المعطيات المتوافرة من مؤشرات كيفية ومعطيات كمية آتية، سواء من البحوث السوسيولوجية الميدانية أم من الإحصاءات الرسمية، عن الاتجاهات الراهنة للتونسيين والتونسيات على هذا الصعيد؟ نتحدث هنا عن مجالين رئيسين: المعطيات التي تخص العلاقة بين الجنسين، من تمثلات وممارسات تتعلق بالاختلاط في الفضاء العام والروابط داخل المؤسسة الزوجية وخارجها؛ والمعطيات المتصلة بالزيجات والعزوبية والطلاق. والمعطيات التي تهتم بالانتماء الديني واستتباعاته، سواء في مجال حرية الضمير والمعتقد والعلاقة بالجماعات الدينية الأخرى، أم في مستويات التديّن والممارسة الطقوسية.

ثانيًا: ما العلاقات الرابطة بين الاتجاهات والممارسات الحالية وما شهده المجتمع في المرحلة الحديثة من تحوّلات اقتصادية واجتماعية وثقافية، ومن صراعات وتفاعلات أيديولوجية وفكرية (الاتجاهات الحداثية بما فيها أيديولوجية نخبة السلطة إضافة إلى التيارين اليساري والنسوي والتيارات الدينية والاجتماعية المحافظة بما فيها التونسية المنشأ والوافدة على الثقافة الزيتونية)؟

ثالثًا: ما رهانات ومقترحات الحركات والجمعيات المطالبة بالتوسع اليوم في الحقوق والحريات الفردية المتاحة للتونسيين والتونسيات؟ وما طبيعة علاقتها بالموروث الثقافي/ الديني والمرجعيات الغربية (من فكر التنوير إلى المعاهدات والمواثيق التي موضوعها حقوق الإنسان)؟ وأي مبرّرات تقدّم للدفع بمطالبها؟

ليس في وسع مساهمتنا هذه تقديم إجابات مكتملة عن هذه الإشكالية والأسئلة كلها، لكننا سنُحاول فيها الإيفاء بالحد الأدنى من تلك الإجابات، مُدركين المصاعب الحافّة بهذا العمل، سواء من جهة الهوّة ما بين الزاد النظري للإنتاج بشأن الفردانية في الغرب، في مقابل الفقر والكسل الغالب على الحالة العربية، أم من جهة المزالق الأيديولوجية التي تتربّص بكل من يتناول هذا الموضوع، ولا نستثني في ذلك شرقًا أو غربًا.

أولًا: مفاهيم البحث وإشكالاته النظرية

ليس بخَافٍ أن المفاهيم باعتبارها أدوات لتعقّل الواقع، فهمًا وتأويلًا وتفسيرًا، لا تصدر في المجالات الإنسانية والاجتماعية عن موضوعية مجردة، ولا عن معرفة مطابقة للواقع، إنما هي محاولات لمقاربة العوامل والاتجاهات المجتمعية، تنطلق ضرورةً من رؤية إلى الكون والإنسان والمجتمع والفرد، ومن ثمّ من مسلّمات وقيم تتّخذ منها زاوية للنظر وسجلًا للقراءة. وأكثر ما تنطبق هذه الملاحظة على موضوعات ومسائل هي محل رهانات متعددة وتجاذبات في الحقل العلمي. تجلّى بعضُها في المزدوجات (الثنائيات) المفاهيمية المتعارفة، على غرار الجمعوي - الفردي، والكلّي - الفرداني، والمقدّس - الدنيوي، والتقليدي - الحديث. وعلى الرغم من صعوبة إيجاد توافق بشأن استخدامات ومدلولات مفاهيم مثل تفريد Individuation، وفردنة Individualisation، وفردانية Individualisme، سواء بسبب تعدّد المنطلقات والنماذج النظرية الموجِّهة للباحثين، أم بسبب المشكلات الخاصة بتعريب المصطلح في العلوم الاجتماعية، فإننا سنبدأ بتعريف أوّلي نحاول من خلاله العبور نحو معالجة إشكاليتنا واستقصاء واقعنا. نتحدث عن الفردانية للإشارة إلى أوضاع وسيرورات يمتلك فيها الفرد قيمة بذاته، ويتصرّف باعتباره شخصًا له استقلال نسبي لا محالة، في أحاسيسه وتفكيره وسلوكه وانتمائه إلى جماعة ما، سواء كانت سلالة (عائلية، قبلية ... إلخ) أم جماعة محلّية (جيران، قرية، مدينة صغيرة ... إلخ) أم جماعة دينية (أمة عقائدية، طائفة، طريقة صوفية ... إلخ) أم جماعة قومية.

وبخصوص الإرث النظري والمفاهيمي، قرأ إميل دوركايم هذه الظاهرة باعتبارها حصيلة لسيرورة من تقلّص مساهمة الوعي الجمعي وكثافته لفائدة الضمير الفردي، بفعل تقدم تقسيم العمل وتمايز الوظائف الاجتماعية وكثافة الاتصالات[1]. فبالتوازي مع هذا التطور، يكتسب الأفراد وعيًا بشخصياتهم ومسؤولياتهم، وتشهد المجتمعات تقلّصًا في دائرة الأفعال التي يفرض فيها الضمير الجمعي أوامره ونواهيه، وتراجعًا في قوة ردات الفعل الجمعية على خرق المُحرّمات والمسّ بالمقدّسات الاجتماعية. وللعلم، فإن هذه المساهمة على أهميتها، لم تحُل دون وجود نقطة ضعف في تحليل دوركايم بسبب عدم التمييز الكافي بين النزعة الفردانية والأنانية، خلافًا لألكسيس دي توكفيل، السابق عليه زمنيًا، الذي يحتلّ موقعًا هامشيًا بالنسبة إلى التيار السائد في فرنسا والمهووس بأولوية الكل على الفرد.

اعتبر دي توكفيل الأنانية، أي الحب المفرط للذات المؤدي إلى تقديم المصلحة الذاتية والشخصية على ما عداها، ظاهرةً قديمة، بينما الفردانية ظاهرة حديثة، وعرّف الفردانية بأنها سلوك متبصّر ومسالم، يدفع المواطن إلى العزلة والانطواء على عائلته وأصدقائه، ومن ثمّ الاكتفاء بحيّز ضيق من العلاقات يجد فيه راحته واستقلاليته، تاركًا المجتمع الكبير لذاته. وربط دي توكفيل أيضًا الفردانية بصعود الديمقراطية، بمعنى الاتجاه نحو المساواة الاجتماعية والقانونية في الحظوظ؛ فخلافًا للمجتمع التقليدي أو القديم، حيث تتكامل المراتبية الاجتماعية مع التبعية المتبادلة بين الطبقات، ويوجد

(1) Emile Durkheim, *De la division du travail social*, 8ème éd. (Paris: PUF, 2013).

تضامن بين الأجيال، تتميّز المجتمعات الديمقراطية بانحسار دائرة العاطفة لتقتصر على أقرب الأقربين، ويصبح أفراد المجتمع كأنهم غرباء بعضهم عن بعض، لا ينتظرون شيئًا من أحد(2).

لسنا في حاجة، بعد التذكير بهاتين المساهمتين التأسيسيتين، إلى الإفاضة في ما أضافته مقاربات أخرى ثرية كالتي اقترحها جورج زيمل(3) وفرديناند تونيز(4)، ولاحقًا نوربير إلياس(5) بالنسبة إلى علم الاجتماع ما بعد الكلاسيكي، إضافة إلى كثير من المساهمات الجديدة التي باتت معروفة ومثيرة للجدل على غرار العمل الكبير الذي قدّمه لويس ديموند(6)، وسنقتصر في ما يلي على إثارة بعض الإشكالات النظرية والمنهجية التي يصعب تفاديها.

يتمثل الإشكال الأول في الأساس المعرفي والفلسفي للحديث عن الفردانية، وفي مسألة المرجعية هذه، وإن كانت تتمثل في فلسفة التنوير الأوروبية وامتداداتها في فكر الثورة الفرنسية. وهنا نجد زاويتي نظر متعارضتين:

• ثمة مقاربة أولى تؤصّل المفهوم في فكر النهضة الأوروبية والأنوار وتجد تعبيرها لدى باحث مثل لوك فيري الذي ربط بين الاستقلالية والنزعة الإنسيّة. وتشير فكرة الاستقلالية هنا إلى طموح الأفراد الثوريين، ورثة فلسفة الأنوار، إلى أن يكونوا مصدر القانون، وأن يُصنَع هذا الأخير من البشر ولأجلهم وفي إطار هيئة من نواب الشعب؛ الأمر الذي يعني نهاية الاتحاد بين الديني والسياسي. وبناء عليه، لحظة القطع مع الدين باعتباره مصدرًا للتشريع هي لحظة مأسسة الذاتية، وهذا هو معنى الاستقلالية التي تتطابق مع الحرية، وإلى هذا تُضاف ملاحظتان: الأولى، تتشكّل الفردانية بفعل قدرة الفرد على التحرر من الموروث التاريخي للجماعة التي ينتمي إليها في الأصل والتماس قيمة مستقلة عن التقليد الثقافي. والثانية، تمثّل الفكرة الأخيرة المضمون الأعمق والأصلي لإعلان حقوق الإنسان، وفحواه أن الإنسان الفرد يكتسب قيمة لا من كونه منتميًا إلى جماعة، إنما لأنه قادر على الانسلاخ عن جماعته(7).

• أما المقاربة الثانية التي تقدم نفسها بديلًا من الأولى، فهي عبارة عن نقد مسلّماتها، ولنقُل من الآن، إن الأوهام التي تزرعها تلك المسلّمات في أذهان شريحة من النخبة الحداثية التونسية، سنصطلح

(2) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique: Souvenirs, l'ancien régime et la révolution* (Paris: Éditions Robert Laffont, 1986), deuxième partie, chapitre II, pp. 496–497.

(3) Georg Simmel, *Sociologie et épistémologie* (Paris: Payot, 1989).

(4) Ferdinand Tönnies, *Communauté et société* (Paris: PUF, 2010 [1887]).

(5) Norbert Elias, *La société des Individus* (Paris: Fayard, 1997).

(6) Louis Dumont, *Essai sur l'individualisme* (Paris: Seuil, 1983).

(7) Luc Ferry, «Le concept d'individualisme,» in: H. Dhaoui, H. Redissi & M. Kerrou (dir.), *L'individu au Maghreb: Actes du Colloque International de Beit al–Hikma (Carthage 31 oct–2 nov 1991)*, Préface de Mohamed Arkoun (Tunis: Editions TS, 1993), pp. 8–10.

عليها باسم النخبة الحداثوية[8]، هي أول خطوة للمقاربة البديلة، وتتمثل في إرجاع الأفكار إلى السياق التاريخي الذي أنتجها، والتذكير بأن فكرة الفرد بصفتها تحررًا من الانتماء الجماعوي والقطع معه رفَضها تيّار فكري وصمه التنويريون بالمضادّ للثورة. وفي هذا الإطار، يمكن الإشارة إلى دراسة جون نويل فيري التي ربطت الاستقلالية النسبية بفكرة أن الإنسان يرتب تصرفاته بالعودة إلى ذاته. وبناء عليه، فإن حرية الإنسان ليست مدنية، ولا تتقرر بمقتضى القانون، كما لا تصدر عن العقل، كما يرى التنويريون، إنما تنتمي إلى مجال التنازع، ومن ثمّ لا يمكن تأسيس الفردنة/ الاستقلالية على الاعتراف بالحرية الفردية من طرف نسق حقوقي يدّعي التطابق مع التطور العقلي، علمًا أن خبرة علم الاجتماع تُبيّن كيف يمكن لمجتمعات أن تترك هامشًا واسعًا من الحرية لأعضائها بصياغتها من دون الاهتمام بصياغة ذلك في قوانين[9].

أمّا الإشكال النظري الثاني، وهو أيضًا إشكال في المنهج، فيتعلق بمدى قدرة التصور الذي ساد عن الفردانية على تقديم تفسيرات مُرضِيَة للسيرورات الاجتماعية، سواء في المجتمعات الغربية أم في عوالم أخرى، ومنها العالم العربي الإسلامي. يُسلّم براديغم التحديث بوجود تعارض مطلق بين طرفي الثنائية فردانية – جماعوية، حيث إن نموَّ الأولى وانتشارها يتم على حساب الثانية، ويُفضي إلى اندثارها، بل يذهب البعض في إطار مقاربة تطورية ومركزية غربية إلى القول بوجود تلازم بين الحداثة والفردانية، وإن الأمر استقرَّ نهائيًا لفائدة هذه الأخيرة، ولم يبقَ إلا القول إن الجماعات كلها مهما كان نوعها، اندثرت بفعل تذرّر المجتمع.

بيد أن تضارب القراءات بشأن تحوّلات مؤسسة، مثل العائلة في الغرب، يدعو إلى التساؤل مجددًا عن مدلول مفهوم الفردانية واستخداماته. لنُذكّر هنا بنزاع التأويلات المستمر منذ منتصف القرن العشرين. فثمة تيّار نظري دشّنه تالكوت بارسونز، قرر وجود اتجاه كوني لسيادة العائلة الزوجية وانعزالها عن محيط القرابة، بما في ذلك انعزال الزوجين الشابين عن الأسرة الصغيرة التي ينشأ فيها كل منهما. والفكرة نفسها، نظرًا إلى أهميتها، أحياها فرنسوا دي سينغلي في كتاباته عن الانطواء الزوجي وفقدان القرابة. لكن في مواجهة هذه القراءة نجد تيّارًا يؤكد استمرار روابط التضامن بين الأقارب، أو عودة الطابع المرئي إلى روابط القرابة بعد مرحلة من التراجع[10].

(8) نقترح مفهوم «الحداثوية» و«الحداثوي» لتسمية ظاهرة وسلوك خاصين بالسياق الثقافي/ الحضاري العام الذي تعيشه مجتمعات العالم الثالث، ومن ضمنها المجتمعات العربية الإسلامية في علاقتها بالحداثة باعتبارها منجزًا ثقافيًا وفكريًا وقيميًا، أصبح ملكًا وتراثًا للبشرية جمعاء، حيث نجد في المجتمعات المشار إليها، وخصوصًا لدى نخبها اتجاهين كبيرين: الأول هو التفاعل مع مكتسبات الحداثة باعتبارها ضرورة تفرضها معايشة العصر ومتطلّبات الإفادة من هذا المنجز لمعالجة مشكلة التأخر التاريخي والتخلف الاقتصادي والتكنولوجي وحتى السياسي، لكن من زاوية رؤية جدلية وتفاعلية لعلاقة الحداثة بالتقليد، ومن ثم الإفادة من الموروث وإعادة تأويله لدمجه في الحديث، وهو الموقف الحداثي. وفي القطب المقابل، نجد شقًّا من النخبة يصاغر على تناقض مطلق مع التقليد والحداثة، ويرى أن لا حل له إلا بتصفية الأول والتحرر من الموروث برمّته، واعتبار ما أنتجه الغرب من فكر وقيم وتشريعات ونماذج سلوكية بمنزلة المرجعية الوحيدة الجديرة بالاقتداء، بل بالاتّباع. فهذا الموقف القصووي نرى إفراده بتسمية «حداثوي» لتمييزه ضمن التيار الحداثي العام.

(9) Jean–Noël Ferrié, «Evidence de l'individu,» in: Dhaoui, Redissi & Kerrou (dir.), pp. 206–208.

(10) Talcott Persons, *Eléments pour une sociologie de l'action*, François Bourricaud (trad.) (Paris: Plon, 1955); François de Singly, *Sociologie de la famille contemporaine*, 3ème éd. (Paris: Armand Colin, 2007).

يقودنا ما تقدم إلى التساؤل عمّا لم يفكّر فيه روّاد السوسيولوجيا الكلاسيكية عمومًا، ثم أصبح محلّ تنظير واعٍ من آخرين، أي مقارنة مسار ظهور الفرد والفردانية، فرسوخها في المجتمعات الغربية وفي غيرها منَ المجتمعات الأخرى، وخصوصًا المجتمعات المسلمة. هل علينا التسليم بوجود خط سير يتشكل من مراحل ضرورية تمر بها البشرية كلها، وتتعرف فيه المجتمعات، التي ما زالت مرتبطة بالتقاليد، إلى مستقبلها في حال العائلة الغربية ومآلها اليوم؟ ما مدى جدّية التسليم بوجود قانون عام يحكم مسار ظهور الفرد عبر التاريخ وتطوّره؟ وما الشروط التي يقتضيها بروز الفرد؟ أهو وجود مستوى كافٍ من حضور الملكية الخاصة أو الفردية، أم وجود نمط إنتاج رأسمالي من النوع الحديث، أم يكفي لذلك وجود عمران حضري، أو حالة حضارة بالمعنى الخلدوني؟

هل ثمة ترابط بين بروز الفرد وشيوع ثقافة وفكر يؤكدان أولوية الفرد على الجماعة، كما حصل مع الحداثة الغربية؟ تجشم قليل من الباحثين عناء طرح السؤال، وأقلّ منهم من اقترح عناصر إجابة، ومن بينهم الباحث التونسي في التاريخ عبد الحميد هنية الذي اصطدم، في بحثه عن إطار معرفي ونظري لدراسة سيرورة نشوء الفرد في المجتمع التونسي، بمسلّمة التعارض الجذري بين المجتمعات الشرقية والغربية، باعتبار أن الأولى منتمية إلى نموذج كلياني، لا يترك هامشًا لبروز الفرد، ولا يعترف إلا بالجماعات والمراتبيات، وأن الثانية مؤسَّسة على قُدسية الملكية الفردية وقيم الحرية والمساواة في الإنسانية. فالجدل بشأن سيرورة الفردنة يتغذّى من قوالب فكرية جاهزة، تعود إلى المرحلة الاستعمارية وما قبلها؛ ما جعله يتخذ مسافة تفصله عن هذه المزاعم المركزية الغربية وهو يدرس ظهور الفرد في تونس في ظلّ حكم البايات[11].

ثانيًا: السياق الاجتماعي – التاريخي لبروز الفردانية في تونس وتناميها

تتمثل مقترحات هذه الدراسة في ما يلي:

- وجد المجتمع التونسي نفسَه منذ أواسط القرن التاسع عشر عُرضةً لاختراق اقتصادي – اجتماعي، تجسّد، خصوصًا، في الاقتحام الذي قامت به الرأسمالية والحداثة الاستعمارية المُبشّرة بالتمدين (من المدنية)، وما أحدثه من تصدّعات في أطر الحياة الجماعوية، وخصوصًا منها القبلية في البداية، وإلحاق سيرورة تطور المجتمع التونسي بمتطلّبات الهيمنة الإمبريالية، الاقتصادية منها والسياسية والثقافية والفكرية.

- تواصلت التحوّلات والاختلالات الناتجة من ذلك الاقتحام وتعمّقت في ظل الدولة المستقلة عبر استراتيجية التحديث الإرادي والشامل التي وضعتها نخبة السلطة، ونفّذها بقوة جهاز الدولة الملتحم بالحزب الدستوري الحاكم.

(11) Abdelhamid Hénia, *Le frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie* (Tunis: L'or du Temps, 2015), pp. 12–16.

• تمخّضت هذه التطورات عن سيرورة مزدوجة وتناقضية لتمظهرات الفردانية الاجتماعية: من جهة تعميق حالة التفكك التي أصابت أُطر العيش وإنتاج الثقافة الجماعوية، العائلية والجوارية والقروية والمدنية والدينية، من دون أن تؤدي إلى اندثارها، وبروز الفرد وكذلك الفردانية التي أصبحت تُبرّر نفسها بقيم الحرية والمساواة الوافدة من الغرب، ومن المركز الفرنسي على وجه التحديد. ومن جهة أخرى، فرض وصاية الدولة بصورة مستمرة أو متقطعة على طرائق الممارسات الفردانية وأشكالها، كما هي الحال مثلًا بالنسبة إلى الروابط الزوجية والسلوك ذي الصلة بالتديّن.

• قد تكون هذه الازدواجية على صلة بعدد من الصور اللانمطية والمفارقات في تعبيرات الفردانية الاجتماعية، حيث تسجل سلوك اجتماعي يذهب الظن إلى أنه نتيجة لتنامي الفردانية والتشبّع بقيمها، مع أنها ليست كذلك بالضرورة، وفي المقابل نجد الفردانية حيث لا ننتظرها، ونكتشف صيغًا منها رافضةً، بل معادية للحداثة.

1. الجماعة والفرد قبل المرحلة الاستعمارية وخلالها

لما وجد الاختراق الغربي طريقه إلى الجسم الاجتماعي التونسي، كان هذا الأخير في معظمه مُشكّلًا في جماعات، أوسعها الجماعة الدينية السُنّية، الأشعرية عقيدةً والمالكية مذهبًا، المتعايشة منذ قرون مع التصوف الطرقي، كما تُشكّل فيه الوحدات القبلية (العروش) الأطر الكبرى الجماعية خارج المدينة، التي تنتظم بدورها ضمن جماعات قرابة ومراتبيات. وفي قاعدة الهرم، نجد العائلات الموسّعة، جامعةً مكوّناتها النووية تحت سلطة الجدّ أو الأكبر سنًّا من أبنائه. وفي هذا المجتمع أيضًا كانت تسود، من حيث الانتشار الجغرافي، ملكية الأرض المشاعية (أو المشتركة)، تحت مُسمّيات مختلفة، وكانت الملكية الخاصة، حول المدن والقرى، في الغالب عائلية لا فردية[12].

كان يُحافظ على هذه الملكيات باللجوء إلى عادة الزواج من القريبة مثل بنت العمّ، وفي حالات غير قليلة حرمان المرأة من حقها الشرعي في الميراث. وأخيرًا كانت تسود المجتمع التونسي الثقافة الذكورية الأبوية، وتمثل فيها المرأة في الأساس وسيلةَ إنجابٍ وعملٍ غير معترف بها اجتماعيًا، وضامنةً نظافة العِرض وسلامة النسب بالحفاظ على عِفّتها وعدمِ التوغلٍ خارج الحي من دون مرافقة رجالية[13].

هذه هي الصورة العامة والنمطية التي تحتاج إلى تنسيب؛ فخلافًا لبعض التعميمات، لا نرى أن الأُطر الجماعوية التقليدية كانت تحول، في المطلق، دون ظهور الفرد واكتسابه ذاتيةً وشخصيةً خاصة به يمكن تثمينها، لكنها بالأحرى أطرٌ عامةٌ تُتيحُ إمكان التعبير عن تلك الذاتية، وفي الوقت نفسه تحول

(12) Paul Sebag, *La Tunisie: Essai de monographie* (Paris: Editions Sociales, 1951), pp. 120–129.

(13) Abdelwahab Bouhdiba, «Point de vue sur la famille tunisienne actuelle,» *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*, no. 11 (Octobre 1967), pp. 11–14;

ينظر أيضًا: صلاح الدين بن فرج، «العائلة والتحولات الاجتماعية في تونس»، رسالة ماجستير في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1992–1993، ص 74–75، 113، 139.

دون مصادمتها لمُحرّمات الجماعة ومُقدّساتها، ولا شك في أن المشهد يتنوّع تبعًا لاختلاف الوسط الاجتماعي والانتماء الفئوي والمستوى الفكري ونسق التنشئة، كما هي الحال بين القادة والأتباع، والرؤساء والمرؤوسين، والخاصة والعامة، والعلماء والأميين، وكذلك الأمر بين الوسطين البدوي والريفي والوسط الحضري، وخصوصًا المرئي منه، حيث تزدهر تعبيرات الفردية معه[14].

ومن المفيد الإشارة إلى أن عملية التنسيب هذه لمفاعيل التنشئة الجماعوية، وإكراهات الرقابة التي يمارسها المجتمع على الأفراد، ذهبت في ما يخص تونس إلى اقتراح القراءة النظرية للباحث عبد الحميد هنية المشار إليها سابقًا. ففي تعارضٍ مع مُسلّمات المركزية الأوروبية، ومع الأطروحة الانقسامية التي روّجت لها لوسات فلنزي Lucette Valensi، اعتبر هنية أن تونس شهدت ظهورًا، وإن كان محتشمًا، للفرد من خلال دينامية مُركّبة، قوامها محوران: الأول ما حصل في القرن التاسع عشر من تساوٍ بين أفراد الرعية أمام الضريبة، ما شكّل خروجًا على قاعدة اللّامساواة بين المراتب والمكانات الاجتماعية؛ والثاني ما جاء في إعلان «عهد الأمان» في عام 1857 من مساواة في الحقوق بين المسلمين وغيرهم، وبين أصيلي الحواضر والبدو؛ ما يعني الاحتكام إلى قيم عامة أو كونية. وطبقًا لهذه القراءة، حوّلت دولة البايات التونسيين إلى رعايا يدفعون الجباية بصفتها علامة على خضوع، كما جعلت تلك الإصلاحات الهويات الخصوصية للجماعات تتراجع، وحوّلت ولاءها إلى الدولة، وذلك قبل أن يحوّلهم الاستعمار الفرنسي إلى شعب، وتجعل منهم دولةُ الاستقلال مواطنين[15].

في هذا الإطار، من المهم التذكير بأن استعمار تونس لم يكن عسكريًا وإداريًا فحسب، بل كان استعمارًا اقتصاديًا وثقافيًا وفكريًا أيضًا، وهو استعمار رأسمالي استولى على أفضل الأراضي القبلية والوقفية ليحوّلها إلى ضيعات عصرية تُلبّي حاجاته من المواد الزراعية، كما زرع عناصر اقتصاد منجمي وصناعي، ومدّ سككًا حديدية وطرقًا تُسهّل عملياته، ونشر علاقات أجرية، واستخدم آلاف التونسيين موظفين في إداراته وجنودًا لحروبه في مختلف أرجاء العالم. وهكذا أدّى الاستعمار إلى تصدّع أطر القبيلة والعائلة الممتدة والاقتصاد المعيشي والمنزلي، وتراجع مردودُها، ومارس نوعًا من العملية القيصرية، استعجالًا لميلاد الفرد المُحدَّث أو المتحرر من جماعته، إضافة إلى ما بذله من جهد لإخراج المرأة إلى الفضاء العام وتشجيعها على الثورة على تقاليدها في مجال الهيئة واللباس[16].

يُحيلنا هذا كله إلى قنوات غرس الثقافة والقيم الفرنسية وعواملها المختلفة، بدءًا بالإدارة والمدرسة الفرنكوفونية الموجودة حتى في القرى الصغيرة، وانتهاءً بالدراسة في الجامعات الفرنسية وظاهرة

(14) Hénia, pp. 34–36, 54–56, 97.

(15) Ibid., 1ère partie et conclusion, pp. 59–117.

(16) عبد اللطيف الهرماسي، **المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر: دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ينظر خصوصًا الفصل الرابع المتعلق باستراتيجيات المواجهة الرمزية للحداثة الاستعمارية.

للعلم، كان الزعيم الحبيب بورقيبة قد تصدّى في 9 كانون الثاني/ يناير 1929 في تظاهرة جمعياتية لسفور التونسية حبيبة المنشاري، مؤكدًا وجوب الحفاظ على خصائص الشخصية التونسية من الذوبان في ثقافة المستعمر؛ وكان حدثًا وجد صداه في صحيفة **تونس الاشتراكية** الصادرة بالفرنسية في 1929/1/10.

الزواج المختلط، مع شبكة واسعة من أدوات التأثير الأخرى التي أفرزت عملية مثاقفة واسعة، فيها ما هو مفروض، وما هو من باب تشبّه المغلوب بالغالب، وكذلك الأسر التي تمارس ثقافة وافدة مغرية. وفي الحصيلة، تشبّع القطاع الحديث من النخب التونسية، وتأثرت قطاعات وشرائح اجتماعية أخرى، بمكوّنات الثقافة الفرنسية، زادها تأثيرًا حضور الجالية الإيطالية، وتأثرت أيضًا بالنزعات العقلانية والوضعية والعلمانية فيها، وهي تحوّلات لم يكن لها مثيل في العالمين العربي والإسلامي، باستثناء الحالة الجزائرية، وبدرجة أقل الحالتان المغربية واللبنانية.

2. الدولة الوطنية: تحديث شامل ومواطنة من دون مشاركة سياسية

انخرطت نخبة السلطة في تونس غداة الاستقلال في سياسة إراديّة، غايتها إنجاز تحديث يشمل قطاعات الحياة الاجتماعية كلها. وجعلت هذه النخبة الحداثية من سلطة الدولة التي احتكرتها وطوّعتها لأهدافها، وعمّرتها بكوادر الحزب الدستوري الموالية للزعيم الحبيب بورقيبة (1957–1987)، دولة مُبشّرة بالحداثة على حد تعبير الباحث ميشيل كامو[17]، حاملة ومُنفّذة في الآن ذاته مشروع مجتمع عبّرت عنه وثيقة الآفاق العشرية للتنمية في صيغة «تحديث الهياكل الاقتصادية والاجتماعية الذهنية»[18]. ولتجسيم ذلك المشروع الطموح، رُكّزت المدرسة العمومية، بديلاً من فروع المنظومة التعليمية الزيتونية، وأُسّست على ازدواجية اللغة والاختلاط بين الجنسين في فضاء القسم الواحد من إجلاس الفتى والفتاة جنبًا إلى جنب في مقعد واحد، وهو أمر استثنائي في العالم الإسلامي واستنساخٌ للنموذج الفرنسي. كذلك أُصدرت، بصورة مبكرة، تشريعات جريئة، أوّلها التشريع الثوري لـ **مجلة الأحوال الشخصية**، وتبعته مراسيم حلّ الأوقاف وتصفية الأراضي الجماعية، والتشجيع على التحوّل إلى الملكية الخاصة والفردية[19].

تستحق السياسة العائلية والنسائية للنظام البورقيبي إشارة خاصة؛ إذ كان أول إصلاح أقدم عليه هو إدخال تغيير جذري إلى التشريع يجعل الرابطة الزوجية تؤسّس على الاختيار الحر لشريكين راشدين، دونما ولاية أو وصاية من أي كان، بدءًا بالوالدين. وهكذا حقق قانون 13 آب/ أغسطس 1956 أحلام المصلحين التونسيين، وخصوصًا الطاهر الحداد (1899–1935) في تحرير المرأة بإلغاء تعدّد الزوجات والتطليق من جانب الزوج، وتعميم التعليم ليشمل الإناث والذكور من دون أي تمييز، مع فتح باب العمل خارج المنزل، وفتح الفضاء العام أمام المرأة، بل تشجيعها على الانعتاق من التقاليد

(17) Michel Camau, «L'Etat tunisien: De la tutelle au désengagement,» *Maghreb–Machrek*, no. 103 (Janvier–Mars 1984), p. 12.

(18) République Tunisienne, Ministère du Plan, Secrétariat d'Etat au plan et à l'économie nationale, *Perspectives décennales du développement: 1962–1971* (Tunis: Impr. officielle, 1961);

عبد اللطيف الهرماسي، **الدولة والتنمية في المغرب العربي: تونس أنموذجًا** (تونس: دار سراس للنشر، 1993)، ص 55–56.

(19) ينظر: منوّر المليتي، «السلطة السياسية والدين في تونس: دراسة تاريخية اجتماعية، 1956–1986»، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1992–1993، ج 1، بشأن حلّ الأحباس وتفتيت القاعدة الاقتصادية للهياكل التقليدية، ص 338–390. وفيها يدرس انعكاسات الأمر العلّي بحلّ الأحباس العامة في 31 أيار/ مايو 1956، والأمر العلّي بحلّ الأحباس الخاصة والمشتركة في 18 جويلية (تموز/ يوليو) 1957.

والعادات في مجال الهيئة واللباس، ومن ذلك حثَّ الرئيس بورقيبة مناضلات الحزب الدستوري والاتحاد النسائي على نزع الحجاب التقليدي المُسمّى «السفساري»[20].

عمومًا، شكلت هذه السياسة التحديثية وأدواتها التشريعية والتنفيذية، والخطاب البورقيبي الناقد والموجّه، ركائزَ لتحول عميق، من أبرز أبعاده غرس فكرتي المساواة والحرية في ذهن المرأة التونسية، وتشجيعها على الأخذ بزمام مصيرها، والسير نحو مشاركة الزوج في إدارة شؤون العائلة خصوصًا، وأصبح جزءٌ متزايد من النساء يساهم في الإنفاق، ويُطالب بالحق في الاحترام وتحمّل المسؤولية. وبدأت تربية الأطفال في ذلك الوقت تقوم على قيمٍ اعتُبرَت ثوريةً لما تلقّتها الأجيال الأولى[21].

ثمة بعد آخر من سيادة النظام الدستوري، هو تحديث المجال الديني وعلمنته، وتم ذلك عبر آليتين رئيستين:

• إضعاف المؤسسات الدينية التقليدية، بما في ذلك إلغاء التعليم الزيتوني باستثناء المرحلة العليا، وإلغاء المحاكم الشرعية وإضعاف دور الزوايا والطرائق الصوفية[22].

• اقتراح، بل فرض، قراءة عصرية للقرآن والسُنّة من أجل إسباغ الشرعية الدينية على الإصلاحات الجذرية التي اقتضاها خوض «معركة الخروج من التخلف»، كما سمّاها بورقيبة، وكان من أواخرها مقترحه في بداية الستينيات بالترخيص في إفطار رمضان[23].

ثمة مجالات أخرى للتحديث لا تتّسع الدراسة للتبسط فيها على أهمية نتائجها، منها السياسات الاقتصادية التي اكتست في الستينيات طابعًا إراديًا وسلطويًا في محاولة تغيير البنى والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية تحت راية ما سُمّي الاشتراكية، وما أفرزته من تفقير سريع ونزوح مكثف من المناطق البدوية والريفية نحو المدن، وكذلك سياسة تعميم التعليم وتركيز الإدارات الجهوية والمحلية وإقامة الهياكل الصحية وغيرها من التطورات المتسارعة التي أنتجت حراكًا واسعًا جغرافيًا واجتماعيًا، ووفّرت مصعدًا للناجحين من أبناء الطبقات الشعبية. وبالتوازي مع ذلك، كانت أُطر الحياة التقليدية تتفكك، والمشهد العائلي يتحوّل من سيادة العائلة الممتدة بأيديولوجيتها الأبوية والذكورية إلى غلبة

(20) وشاح أبيض اللون تلتف به المرأة التونسية الحضرية عند الخروج من المنزل، يمكن أن يكون من النوع القماشي البسيط، أو حريريًا فاخرًا. أما في القرى والأرياف، فتختلف مكوّناته وألوانه وشكله بحسب المناطق.

(21) Bouhdiba, pp. 14–20; Abdelwahab Bouhdiba, *Culture et Société* (tunis: Université de Tunis, 1978), pp.177–200;

يُنظر أيضًا: بن فرج، ص 299–335؛ خطاب الرئيس الحبيب بورقيبة: «تقدم المرأة رهين القضاء على التقاليد البالية»، كتابة الدولة للأخبار (تونس)، 1965/8/13.

(22) عبد اللطيف الهرماسي، «السياسات الدينية في تونس بين حرية الضمير ودولنة الدين»، في: عبد اللطيف الهرماسي (تنسيق)، **تقرير الحالة الدينية وحرية الضمير في تونس 2015**، مراجعة محمد جويلي (تونس: منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية؛ الصندوق العربي لحقوق الإنسان؛ المرصد الوطني للشباب، 2015)، ص 3؛ المليتي، ج 1، محور إزاحة التعليم الديني، ص 417–434.

(23) الهرماسي، «السياسات الدينية»، ص 31، 33–34. ومن الوثائق المعتمدة في هذا العمل خطاب الرئيس الحبيب بورقيبة في إطارات الأمة، المنشور في صحيفة **العمل**، في 10 فيفري (شباط/ فبراير) 1961؛ وخطابه في ذكرى المولد النبوي الشريف المنشور في الصحيفة نفسها، 4 أيلول/ سبتمبر 1960.

الأسرة النواتية والزوجية، وما تحمله من قيم حديثة، أو هكذا بدا الأمر قبل أن تدفع معطيات المعيش اليومي الملاحظين إلى تنسيب استنتاجاتهم أو توقعاتهم والإقرار، ولو باحتشام، بمظاهر استمرار، أو معاودة الإنتاج المعدّلة لثقافة التضامنات العائلية وحتى القبلية في سياقات جديدة ولخدمة حاجات مستجدة(24).

كذلك كان لسياسة تشجيع الشباب على التحرر من سلطة التقليد، والدعوات إلى فهم حديثٍ لرسالة الإسلام، متحررة من الموروث الفقهي، و«الشكلانية الدينية»، كما سمّاها علماء الاجتماع من مفكري السلطة، دورُها في شرعنة التحرر من ضغوط الجماعة ورقابتها على الفرد. ومن المعلوم أن هذه الجماعة التقليدية لم تكن تُمارس في حالات كثيرة تعسفًا بيّنًا ومباشرًا على الأفراد، بل كانت تترك لهم هوامش من المرونة والحرية، لكنها بالتأكيد كانت تُدين التعبيرات العلنية التي تتحدّى الثقافة الشرعية والقيَم المبجّلة(25).

بيد أن السياسات والإجراءات التحديثية التي تعرّضنا لأبرزها، أُدرِجت ضمن توجّهٍ وصائي، ليس لأنها شكّلت ثورة فوقية على المجتمع التقليدي فحسب، إنما لما رافقها أيضًا من احتكار للحياة السياسية. وتجلّى هذا الاحتكار في فرض مراقبة الدولة والحزب الدستوري الحاكم على المنظمات الاجتماعية المهنية والنقابات والصحافة وإخضاعها كلها، وفي منع نشاطات المعارضة وتسييج الساحة السياسية بالكامل. وفي حين حاولت قيادة الدولة والحزب الذي أصبح واحدًا بعد «إلغاء التعددية» إقناع التونسي بأنه مواطن لا رعية، فإن هذا المواطن مُنِع من المشاركة الفعلية في صنع القرار، ومن ممارسة حريته الفردية لما كان الأمر يتعلق بالشأن السياسي، بل حتى بالشأن العام.

3. التحديث والحريات الفردية: من أزمة القيم إلى قبضة الدولة الحديدية

لئن استمرت الاتجاهات المذكورة سابقًا، وخصوصًا الظروف الملائمة لبروز الفرد والممارسة الفردانية في الفعل بعد انقضاء اللحظة العلمانية التحديثية المكافحة التي خاضها بورقيبة، فإن تلك اللحظة نفسها أنتجت آثارًا منحرِفة وردات فعل محافظة في مناخ من توسع الحريات الدينية، عقبته مرحلة ثالثة من قمع الحريات جميعًا: فردية وعامة، دينية وسياسية.

---

(24) Ridha Ben Amor, *Les formes élémentaires du lien social en Tunisie. De l'entraide à la reconnaissance* (Paris: L'harmattan, 2011).

يتمحور موضوع هذا الكتاب حول التضامن والشبكات التضامنية، سواء ضمن إطار القرابة أم الجيرة أم الصداقة أم العمل. وغرضه معرفة مدى تأثير التغيرات الاجتماعية، مثل ارتفاع نسبة العائلات النووية والنمو الحضري، وحراك السكان والتحرّر الاقتصادي على شبكات القرابة والصداقة، والجواب الذي توصل إليه هو أن التضامن لم يندثر، ويتمظهر في مجالات جديدة، مثل حراسة الأطفال في أثناء عمل الأبوين والمساعدة المنزلية وتكفّل الأبناء بالأولياء المسنّين وفي السكن الجماعي أيضًا أو إلى جانب الأقارب. كما ينظر في ذلك: الحافظ بن حمد، «التحضر، الهجرة وتحولات العائلة القروية: مثال منطقة نفزاوة»، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2011.

(25) عبد اللطيف الهرماسي، «في ضوء كتابه 'الإسلام انفتاح وتجاوز': الإسلام في فكر عالم الاجتماع التونسي عبد الوهاب بوحديبة»، **عمران**، مج 8، العدد 29 (صيف 2019)، ص 145–146.

كان الرئيس بورقيبة نفسه قد بادر بالإعراب عن تحفّظه على بعض سلوك الشباب في هيئاتهم وزيّهم المتحرر، ولعله بذلك كان يجني ثمار ما روّج له مع مناصريه من ثقافة فيها تحقير من شأن التقاليد وممثليها، بما في ذلك مشايخ الزيتونة وطلابها، ووصم العادات والعقليات المرتبطة بالماضي بـ «البالية». ويمكن الافتراض أن السلوك والخطابات التي كانت تحطّ من شأن القديم وتتهكّم عليه بوصفه بـ «أنتيكة»، أفرزت ثقافةً فيها خلط بين الحداثة الفكرية وحداثة الظاهر، أو الواجهة، ومناخًا مواتيًا للتحرر الأخلاقي والبرود الديني، وهو ما كان له أثره في تراجع موانع الممارسات الجنسية الحرة، وانقطاع ظاهرة التحجب في صفوف الموظفات والتلميذات، وانتشار موضة «الميني جوب» التي تُظهر جزءًا من مفاتن المرأة، وتقليعات خاصة بالمراهقين والشبان، مثل إطالة الشعر. واعتبر بورقيبة في مرحلة أولى هذه المظاهر نتيجةً عادية للثورة الاجتماعية التي قادها على التقاليد (خطابه في قرطاج، 2 تشرين الأول/ أكتوبر 1967)، ثم ما لبث أن عبّر عن انزعاجه ممّا سمّاه محاكاة عمياء لموجات غربية وحالة من الفوضى، مناديًا النساء والفتيات إلى التحفظ في لباسهن (خطابه في قرطاج، 23 كانون الثاني/ يناير 1973).

لئن كانت ملاحظة بورقيبة المنزعجة من الآثار غير المقصودة لثورته على التقاليد لم تقده إلى التراجع عن مشروعه التحديثي، فإن الأوساط المحافظة عبّرت عن فزعها مما رأت فيه تنكّرًا للإسلام وتحدّيًا لقيمه، مُحمّلة إياه المسؤولية الكاملة في ذلك. وكنّا قد تطرّقنا في كتابات سابقة إلى أهمية البعد الأخلاقوي في الخطاب المحافظ الذي بلورته العناصر المنشطة للمعارضة الدينية الزيتونية وللجماعة الإسلامية التي تحوّلت لاحقًا إلى حركة الاتجاه الإسلامي. وفي ظلّ انهيار التجربة الاشتراكية وأزمة خيارات قيادة الدولة، تراجع الخطاب العلماني المكافح، ليَحُلّ محله خطاب يروم التصالح مع مقوّمات الهوية الإسلامية للبلاد، ويُقدّم عربونًا لذلك تسهيلاتٍ كبرى لنشاط الدُّعاة عبّر عنه بصورة رمزية مشهد الأستاذة هند شلبي[26] من كلية الشريعة وأصول الدين وهي تعتلي المنصّة بحجابها الشرعي، وتُلقي محاضرتها بحضور الرئيس بورقيبة[27].

يبدو أن مناخ الحريات الدينية آنذاك لم يرافقه أي اعتراف بالحريات السياسية، فالحركة اليسارية تعرّضت للقمع الشديد، واضطرت المعارضة داخل الحزب الدستوري إلى المغادرة والتعبير عن خطها الليبرالي بإصدار صحيفة **الرأي** في نهاية عام 1977 وإنشاء نواة الرابطة التونسية لحقوق الإنسان. كما أن التسامح الذي أبدته السلطة إزاء النشاطات الدعوية للإسلاميين لم يلبث أن تحوّل إلى محاصرة، ثم قُمع مع تحوّل هؤلاء إلى النشاط السياسي، وبذلك انخرطت تونس في مسلسل من التضييقات والانتهاكات التي لم تنحصر في غياب الحريات العامة المتصلة بالتعبير والصحافة والتنظيم، بل شملت الحريات الفردية، وفي مقدمها الحريات الدينية. ومثّل صدور المنشور المتعلق بالحجاب

(26) حصلت على الإجازة في أصول الدين في عام 1968، وحصلت على شهادة الدكتوراه في عام 1981، درّست أصول الدين في كلية الشريعة في تونس حتى سن التقاعد.

(27) ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، **الحركة الإسلامية في تونس: اليسار الاشتراكي، الإسلام والحركة الإسلامية** (تونس: دار بيرم للنشر، 1985).

في عام 1981 أداةً لممارسة تضييقات تحوّلت إلى حملات على المحجّبات، وخصوصًا منذ الصدام بين النظام والإسلاميين في منعطف التسعينيات، صدام انعكس أيضًا سلبيًا على حرية النشاطات المسجدية، مؤدّيًا إلى فرض مراقبة أمنية شديدة على هذه الفضاءات.

على الرغم من ذلك، فإنه كان على الدولة إثبات أن مشكلاتها ليست مع التديّن والهوية الإسلامية للبلاد، وأنها مستعدة لرسم حدود للنزعة الحداثوية وطموحات الاتجاهات الفردانية والنّسوية الباحثة عن مظلة دولية. وهذا ما جسّده الموقف من اتفاقية القضاء على كل أنواع التمييز ضد المرأة المعروفة بـ «سيداو» التي دخلت حيّز التنفيذ في عام 1981 بعد إقرارها في الأمم المتحدة في عام 1979؛ إذ صدقتها تونس في عام 1995، لكنها أردفت تصديقها باحترازات على ما ورد في البنود المتعلقة بالمساواة في الإرث وبحق المرأة في إسناد لقبها العائلي أو جنسيتها إلى أبنائها، وحقّها في اختيار مقر الإقامة، مع الحصول على حقوق الرجل نفسها في ما يتعلق بالولاية والقوامة. كما أعلنت الحكومة آنذاك أنها لن تتخذ أي قرار تنظيمي أو تشريعي يخالف أحكام الفصل الأول من الدستور، واستمر نظام بن علي على هذا الموقف قبل إقدام رئيس الحكومة المؤقتة، بعد ثورة 2010/ 2011، الباجي قايد السبسي على رفع التحفظات التونسية، لتجمّد حكومة الترويكا التي ضمّت أحزاب حركة النهضة والمؤتمر من أجل الجمهورية والتكتل الديمقراطي من أجل العمل والحريات قراره، ثم تعمدت حكومة المهدي جمعة المؤقتة (14 كانون الأول/ ديسمبر 2013 – 6 شباط/ فبراير 2015) إلى رفع التحفّظات مجددًا، بما يشير إلى دور التجاذبات السياسية والتأثيرات الخارجية في معالجة هذه المسألة.

تناولت بعض الدراسات[28] مسألة الفرد والفردانية في تونس من زاوية المساحة المتاحة للتعبير الحر عن اتجاهات الأفراد والهيئات وآرائهم، التي لا يختلف اثنان في أنها ضاقت إلى أبعد الحدود في عهد بن علي، لتُفتح بالكامل منذ الثورة. وعلى الرغم من أن هذا المبحث لا يخص إشكالية تنامي الفردانية الاجتماعية إلا بصفة جزئية وجانبية، فإننا سنعرض له بغاية الاختصار حتى يمكننا توجيه جهدنا إلى أبعاد أخرى نعتبرها أساسية، تتعلّق بمواقف وممارسات ليس لها نتائج سياسية مباشرة على الأقل، ولم تكن دكتاتورية بن علي ترى فيها خطرًا.

فتحت الانتفاضة/ الثورة الباب على مصراعيه للتعبير الحر عمّا كانت تتطلّع إلى تحقيقه الفئات الاجتماعية المُهمّشة، والتيّارات الدينية والأيديولوجية المقموعة، وهيئات المجتمع الموضوعة تحت المراقبة. انفجر المكبوت في أشكال تعبيرية منوعة وكثيرة، سواء على مستوى الخطاب الذي تحرّر من الخوف، أم على صعيد حرية التصرف في الجسد، كما تجلّى ذلك في تجرُّؤ أمينة السبوعي، المعروفة بأمينة «فيمن» في آذار/ مارس 2013 على تعرية نهديها في تحدٍ صارخ لثقافة الحشمة والسترة، أو في

(28) وهي إضافة إلى دراسة عبد الحميد هنية المذكورة سابقًا:
Imed Melliti, «Les avatars de l'individualisation dans la société tunisienne: Le cas des adolescents,» in: Laroussi Lamri (dir.), *Les changements sociaux en Tunisie: 1950–2000*, Collection Logiques sociales (Paris: L'Harmattan, 2007), pp. 111–130; Mohamed Kerrou, *L'autre révolution* (Tunis: Cérès Editions, 2018).

مظاهرات المثليين المطالبين بالاعتراف بهم بصفتهم نوعًا اجتماعيًا مميّزًا وكاملَ الحقوق، وحصولهم تاليًا على حق الانتظام في جمعية «شمس» المعنية بحقوق المثليين، أو على صعيد اللباس والهيئة في كل الاتجاهات: اكتساح النقاب الذي كان ممنوعًا في الفضاءات العمومية مباشرة بعد الثورة، قبل أن يقود تطرّف السلفية الجهادية والإدانة التي لقيتها إلى انحسار الظاهرة، وازدهار لبس الحجاب في أشكال عدة، تراوح بين ما يُسمّى الحجاب الشرعي الذي يرمز إلى الطهرية الصارمة، والحجاب المزركش الذي يتحوّل إلى أداة تجمّل وإغراء. وإلى جانب ذلك اكتساح نوع جديد من الممارسات اللباسية عند تتابع الموضة التي تنتجها الشركات العالمية لفئات محددة من الشباب.

كرّس هذا كله وغيره من الظواهر المشابهة عملية افتكاك واسعة للتعبير الحر عما كان يعتمل في الذات، وتأكيد الأنا الفردي، والتحرك أيضًا كفاعل مجتمعي، حتى إن كانت الخلفية الثقافية والفكرية الدافعة إلى هذا السلوك المتنافر غير واضحة في الحالات المذكورة كلها، ومن الصعب التمييز في ما بينها، ونقصد تحديدًا وضع النقاب، بين ما هو من باب الخضوع للضغوط النفسية والشحن الأيديولوجي، وما هو قرار حر مستقل، ومن ثم تجسيد لسلوك فرداني.

قلنا سابقًا إنّ اهتمامنا ينصبّ على معرفة آثار التحولات البنيوية التي عرفتها تونس، وخصوصًا بعد الاستقلال، ونتائجها، وكذلك السياسات والقوانين التي سنّتها الدولة على الحركية الاجتماعية والثقافية، وعلى الممارسات والتمثلات وما تُنبِئُنا به عن جدلية الجماعي والفردي. وارتأينا اعتماد **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**[29] الذي كان الرئيس السبسي الدافع إليه، وأقرّه أمام الشعب في 13 آب/ أغسطس 2018، وقرر تقديمه إلى مجلس النواب في شكل مشروع قانون. وما يهمنا، تحديدًا، هو التشخيص الذي اقترحه من أجل تحوّلات المجتمع التونسي، ومستوى تطور الفردانية الاجتماعية والمعوّقات التي تعترضه، وهو ما اتّخذ منه مبرّرًا رئيسًا لمقترحاته التشريعية في توسيع نطاق الحريات الفردية والمساواة.

ثالثًا: الفردانية في مؤسسة الزواج في تونس: الإشكاليات التي يحجبها التيار الحداثوي

من وجهة نظرنا، يُعتبر تقرير لجنة الحريات الفردية تجسيدًا لمجمل الأفكار التي يُدافع عنها التيار الحداثوي. ولأسباب تتعلق بالإطار الأكاديمي الذي نكتب فيه، فنحن لا نريد التعرّض هنا بالتفصيل لما جاء في هذا التقرير الذي أُعلن عن أن أفكاره وأحكامه أُسّستا اعتمادًا على دراسات بشأن مؤشرات توسّع الفردانية الاجتماعية في تونس. وللاختصار أقول إن تقرير هذه اللجنة، وكذلك الوسط السياسي والمثقف الذي يتحيّز له، لم يقدم حججًا مُقنعةً يمكن التأسيس عليها في تغليب مقدّس الحرية الشخصية للأقلية على مقدّسات الغالبية، وهو يطرح قضايا وآراء تشي برفضه التسويات المجتمعية (بالمعنى السوسيولوجي للعبارة)، مُبرّرًا ذلك مرة بكون التونسيين يتطلّعون إلى وضع حدٍ لوصاية

(29) الجمهورية التونسية، رئاسة الجمهورية، **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة** (تونس: 1 حزيران/ يونيو 2018)، شوهد في 2020/3/2، في: https://bit.ly/2TrXAfi

المجموعة على الفرد، ومرة أخرى بضرورة الانحياز إلى نموذج القوانين الديمقراطية الأكثر احترامًا للفرد وتوجّهاتها.

وحتى يمكننا وضع هذه الأسس البحثية والدعوات على محك المعطيات الميدانية، الوحيدة التي في وسعها أن تحكم في الأمر، نقترح في ما يلي محاولتين للاقتراب من المستوى الذي بلغته الفردانية الاجتماعية في تونس والكيفية التي تُعاش بها، وما إذا كان التونسيون يُعيّنون حدودًا للحريات الفردية، تعبيرًا وممارسةً. ونستخدم كلمة «اقتراب» بدلًا من «اختبار»، باعتبار هذه العملية غير مقدور عليها من جانبنا، وتتطلّب على فرض إمكانها عملًا جبّارًا لفريق متخصص. وبناء عليه نقترح اختيارًا محدودًا، ومن ثمّ قراءة جزئية في بعض المعطيات الإحصائية الرسمية عن الزواج والطلاق لاستقراء دلالتها، ثم نتوقف عند جانب من المعطيات التي حصلنا عليها من مسح للحالة الدينية ومتعلّقاتها، لإجراء التمرين نفسه، مع وعينا بالفرق الشاسع ما بين تعقيدات الإشكالية المطروحة وصعوباتها وقدرتنا في هذا الحيّز الضيق على تذليل بعضها.

في الحقيقة من الصعب تفادي المقارنة في هذه المسألة، والمهم أن يكون الفعل المقارني مستندًا إلى معرفة بالظواهر العامة والاتجاهات المشتركة والسياقات أو المسارات الخصوصية.

إذا انطلقنا من النموذج المرجعي الغربي، فإن ما يستوقفنا هو الصعود الكاسح خلال القرن العشرين لظاهرة مزدوجة، تتمثل أولًا في استقلالية العائلة الزوجية وانطوائها العاطفي، ولا نقول انعزالها للاعتبارات التي أوردناها عند عرض المقاربات المتعلقة بحالة العائلة في المجتمعات الغربية، وتتجسّم ثانيًا في ظاهرة العزوف عن الزواج، وارتفاع معدل الطلاق والإقبال المتزايد على المعاشرة الحرّة. فحتى منتصف القرن العشرين، كان الزواج القائم على الحب والاتحاد القانوني هو نموذج العلاقة السائدة، كما كان شرطًا للمساكنة وإنجاب الأطفال. لكن منذ تلك الفترة، أصبح هشًّا أكثر فأكثر بحكم ارتفاع نسب الطلاق التي تجاوزت 30 في المئة في بعض البلدان، وفي الوقت نفسه أصبح أقلّ حدوثًا وأكثر تأخيرًا.

خلال العقود الأخيرة، أصبح نصف الرجال والنساء، وحتى أكثر من ذلك، يعيش خارج مؤسسة الزواج[30]، في حين تنامت ظاهرة الاتحاد أو المعاشرة الحرّة[31]، مع ما رافق ذلك من تزايد لاحتمال غياب الأب البيولوجي والنسب إلى عائلات ذات الولي الواحد، وكلها مؤشرات لا تخطئ على بلوغ مستوى الفردانية درجةً عاليةً في هذه المجتمعات.

(30) بلغ معدل الزواج في مجموع دول الاتحاد الأوروبي 41 في المئة في عام 2013. وتنخفض النسبة في البلدان الإسكندنافية وفرنسا، لتراوح بين 32 و39 في المئة، ينظر:

«Mariage and Divorce Statistics,» Eurostat Statistics Explained, 27/6/2018, accessed on 28/2/2020, at: http://bit.ly/2I6KS06

(31) Catherine Villeneuve–Gokalp, «Du mariage aux unions sans papiers: Histoire récente des transformations conjugales,» *Population*, vol. 45, no. 2 (1990), pp. 265–297.

بيّنت الدراسات التي تناولت هذه الظواهر[32] أن ما يجري يعكس تيّارًا مجتمعيًا يرفض إخضاع علاقة الشريكين لاعتبارات غير العاطفة وحقوق الأنا، ويرفض تدخّل الدولة فيها عن طريق مؤسسة الزواج. كما اعتُبِرت هذه التغيرات نتاجًا مركّبًا لاكتساح قيم الفردانية المُتحرّرة من المحظورات الاجتماعية المحافظة، ولتقدم وسائل الوقاية من الحمل، ولاستطالة مدّة الدراسة وآجال التخرّج والحصول على عمل. وفي هذا الصدد، قالت عالمة الاجتماع الفرنسية مارتين سيغالان، وعاضدها في قولها باحثون آخرون، أصبح الزواج يتناقض مع طموح النساء للحفاظ على استقلالهن الشخصي، ما يجعلهنّ الطرف الرّافض له، والقابل بإنجاب طفل خارج إطاره[33].

عندما ينتقل الملاحظ من هذا السياق المجتمعي إلى تونس في نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين، قد يتهيأ له أن ثمة تشابهًا قويًا بين المؤشرات، فيسارع إلى الاستنتاج أننا إزاء اتجاهات ونتائج متشابهة، مع فوارق غير جوهرية وقابلة للتفسير بالتأخر الزمني لانخراط تونس في الحداثة والتصنيع وما إليهما. وحتى يمكن التحرّي في الأمر، ننطلق من ظاهرة الزواج داخل المحيط القرابي أو خارجه، قبل الانتقال إلى مؤشرات أكثر دلالة. فالزواج بين الأقارب يتقلّص بمرور الزمن، إذ قارب نصف الزيجات قبل السبعينيات على المستوى الوطني (مع تفاوت واضح بين مناطق الشمال والساحل التي تشتمل على المدن الكبرى ومناطق الجنوب والوسط)، وما عاد يتجاوز الثلث في بداية الألفية الثالثة. ومع الإشارة إلى أن الزواج من القريب يمكن أن يكون نتيجة اختيار شخصي وحر من الشريك، وليس من باب العادة أو الضغط العائلي أو الحسابات المصلحية، كما لا يقود الزواج من خارج محيط القرابة، بالضرورة، إلى قطع صلة الرحم. وعلى الرغم من هذه التحفّظات، فإننا نرى أن من الجائز قراءة التحوّل من غلبة الزواج بين الأقارب إلى غلبة الزيجات التي تتم خارج محيط القرابة باعتباره مؤشرًا على بروز الفرد وتنامي الفردانية الاجتماعية.

إذا انتقلنا إلى متغير آخر، مثل سن الزواج، فسنعاين أهمية التحوّلات التي تحققت منذ الخمسينيات تجاه تأخير سن الزواج لكلا الجنسين، كما يطرح علينا أسئلة تتعلق بالأسباب والدوافع الدقيقة للظاهرة. وفي ظل غياب مسوح شاملة تسمح بالحسم، فإننا سنقترح بعض الفرضيات في هذا الاتجاه؛ إذ شهدت المرحلة التي تلت استقلال البلاد ارتفاعًا ملحوظًا، وفي النتيجة تأخّرًا، في سن الزواج، وخصوصًا عند الإناث، نجم عنه ارتفاع مماثل في معدلات العزوبية. فبين تعدادي 1961 و2014 ارتفعت نسبة غير المتزوجين من الجنسين من 26.3 في المئة إلى 42.6 في المئة، على التوالي. وكانت وتيرة الارتفاع أكبر في صفوف الإناث اللاتي كنّ يتزوجن مُبكِرًا، وهو ما يتضح من ارتفاع نسبة العازبات في الفترة نفسها: من 18.6 في المئة إلى 38 في المئة، أي ما يزيد على 100 في المئة. وإذا ما أردنا مزيدًا من التدقيق واستهداف الفئات العمرية التي كان يكثر فيها الزواج، فسنجد أن

(32) ينظر مثلًا:

Irène Théry, *Le démariage: Justice et vie privée* (Paris: Odèle Jacob, 1993).

(33) Martine Segalen, *Sociologie de la famille* (Paris: Armand Colin, 1981); Françoise Battagliola, *La fin du mariage? Jeunes couples des années 80* (Paris: Syros alternatives, 1988).

العزوبية ارتقت عند الفتيات في الفئة العمرية 20–24 عامًا، من 20.4 في المئة في عام 1956، إلى 88.4 في المئة في عام 2006، كما ارتفعت لدى الفئة العمرية 25–29 عامًا، من 6.5 في المئة إلى 56.2 في المئة[34]. إذًا، حصل انقلاب حقيقي خلال نصف قرن، بينما تطلّب مثيله في أوروبا قرونًا، ويطرح هذا، تاليًا أكثر من سؤال: هل يتعلق الأمر بظاهرة مماثلة، أو حتى قريبة، مما حصل في الغرب من حيث أسبابها الاقتصادية الاجتماعية ودوافعها الثقافية – القيمية؟ أين يكمن الشبه؟ وفيمَ تتمثل الفوارق؟ وهل تعرف تونس تيّارًا مماثلًا لما يعرفه الغرب حاليًا من رفض واسع لمؤسسة الزواج؟

إذا أردنا إجابة تتمتع بالصدقية والتمثيلية، فعلينا البحث عنها في الأرقام المتعلقة بوتيرة إبرام عقود الزواج. بشأن هذه النقطة، لا تُفيد المُعطيات الرسمية بعدم حصول تراجع في عدد عقود الزواج فحسب، إنما ارتفاعها المتواصل أيضًا. ولا يتعلق الأمر بعدد العقود الذي قد يكون مُضلّلًا إذا أخذناه بمعزل عن حجم السكان فحسب، إنما على وجه التدقيق بنسب «الزواجية» (عدد العقود على عدد السكان)، التي ارتفعت من نحو 12 في المئة في عام 1994 إلى نحو 14 في المئة في عام 2004، ما يفيد بصورة يقينية استمرار إقبال الشباب على الزواج وإن تأخّر موعده. والواقع أن ارتفاع معدل العزوبية في تونس ليس رفضًا لمبدأ الزواج، ولا هو مؤشر تراجع مشروعيته الاجتماعية، كما حصل في الغرب، بل هو في الأساس فعل اضطراري يمكن أن يجد تفسيره في ارتفاع نسبة البطالة، وخصوصًا في صفوف أصحاب الشهادات، حيث تبلغ نسبته، أو تتجاوز، 30 في المئة في غالبية المناطق، وهي نسبة لا مثيل لها في الغرب. على أن ذلك لا يمنع من افتراض حضور أسباب أخرى ذات طابع ثقافي، منها نظرة جديدة إلى الزواج، وخصوصًا في صفوف الذكور، تعود إلى البحث عن المُتعة الجنسية من دون التزامات، أو لقاء وعود، وذلك في انتظار توافر ظروف الزواج، أو اتّخاذ قرار بعقده، وليس بالضرورة مع الشريك نفسه. نقول إن هذا الاتجاه يخص الذكور في الأساس لتقديرنا أن الإناث أشدّ رغبة في الارتباط من خلال مؤسسة الزواج، ويرين فيه أدنى الضمانات إزاء تقلبات الطرف المقابل[35].

هنا أيضًا نلاحظ الاختلاف الجزئي عما يجري في المجتمعات الغربية التي رأينا فيها إصرار المرأة بعد أن حصلت على دخل مستقل من عملها، على الاستقلال العاطفي والجنسي، وفي مجال الإنجاب مع تأخير سن الزواج، إن حصل.

(34) صلاح الدين بن فرج، **مسارات تحديث الأسرة في تونس** (تونس: [د. ن]، 2009)، ص 118–119.

(35) في أثناء مناقشة ورقات الندوة التي نظّمتها مجلة **عمران** في تونس، في آذار/ مارس 2019 بشأن موضوع الفردانية الاجتماعية والحريات الفردية، وتعليقًا على بعض ما ورد في ورقتنا هذه، لاحظ الباحث في علم الاجتماع عماد مليتي أن تحقيقًا ميدانيًا أُجري في منطقة دوّار هيشر – حي التضامن من تونس العاصمة – أظهر أن الشبان أشدّ تحمّسًا للزواج والإسراع به من الفتيات اللواتي لا يرين فيه هدفًا ذا أولوية مطلقة. ربما يشير هذا إلى بداية تحوّل في ترتيب الأولويات ضمن هواجس كل شخص وكل طرف وأهدافه. لكن المعطيات الواردة في البحث المشار إليه لا تنقض فرضيتنا، وليس فيها ما يدل على أن مؤسسة الزواج في حدّ ذاتها بصدد فقدان قيمتها وصفتها باعتبارها ضمانة وأساسًا لإقامة علاقات مستقرة وبناء أسرة، وشتان ما بين الاستعداد لتأخير سن الزواج أو اعتباره يأتي في مرتبة ثانية بعد تحصيل مورد العيش المستقل، ووجود استعداد للارتباط والإنجاب خارج مؤسسة الزواج، وهو طريق لا تبدو أن الغالبية الساحقة من الفتيات قابلة به.

بناء على ما تقدم، سيكون تأويل الاتجاهات السائدة إزاء الزواج في تونس، اعتمادًا على فكرة نموّ الفردانية وحدها، في باب المبالغة والتعسّف. نحن بالأحرى إزاء وضع أشد تعقيدًا في بعض جوانبه من الحالة الغربية، تتعدّد فيه العوامل الموضوعية والدوافع الذاتية لترسم ملامح الموقف من الزواج وتوقيته، إضافة إلى تعيين الوسط الاجتماعي والثقافي والمدني الذي يجري فيه اختيار الشريك، وطريقة الزواج واختيار سكن قريب أو بعيد من الأنسباء من أي جهة (من جهة الزوج أو الزوجة). وفي هذا كله يتدخّل الموروث الثقافي ومكتسبات الفرد، وتتدخّل الاعتبارات المادية والحالة الاقتصادية والاجتماعية، كما تؤثر درجة حضور قيم الفردانية في استقلالية الفرد وحريته، وقد تتداخل بدرجة أو بأخرى مع الاعتبارات الأنانية.

إلى جانب العلاقة بمؤسسة الزواج، تشير المعطيات عن الطلاق، على الرغم من عدم كفايتها للخروج بنتائج مدققة، إلى نزعة نحو خروج قرار الطلاق وصيغته (بالتراضي أو للضرر أو إنشاء) من دائرة تأثير العائلة الموسعة ومصالحها المادية والرمزية، ليصبح أكثر فأكثر قرارًا فرديًا. ففي السابق كان يتدخّل الأقارب أحيانًا لإحداثه، وفي الغالب للحيلولة دون حصوله، وعند التعذّر، جعْله بالتراضي صونًا للمرأة وعائلتها من ألسنة الناس. أما في الأعوام الأخيرة، فنسبة الطلاق بالتوافق في تراجع كبير أمام الطلاق للضرر، وخصوصًا الطلاق المُتّخذ بحرية نسبية، الذي يبلغ نصف مجموع حالات الطلاق[36]. من جهة ثانية ثمة ارتفاع واضح في نسبة النساء طالبات الطلاق، ينبئ بصعود قيم جديدة وبثبات مسار الاستقلالية الفردية الذي قطعته المرأة التونسية؛ حيث أصبح في وسعها، عند الاقتضاء، إعلان رغبتها في التخلّص من زوج عنيف أو لا ترضى به، في مقابل تحمّل النظرة السلبية إزاء المطلقات، الأمر الذي تخفف من حدوثه أو من وقعه عقلية العلاقات الاجتماعية عندما يكون السكن في المدن الكبيرة، وليس في القرى والأرياف.

كما أن ذلك لا يُلغي استمرار تأثير محيط القرابة والجيرة وتدخّله، بصورة أو بأخرى، في مجرى العلاقات الزوجية ومآلها. وعلى كل حال، تبقى تونس بعيدة عن وضعية المجتمعات الغربية التي يصل فيها مؤشر الطلاق إلى درجة 50 في المئة من عدد الزيجات، كما هو الشأن في فرنسا.

رابعًا: الفردانية والجمعوية في اتجاهات التونسيين ذات العلاقة بالتديّن

مواصلة لمناقشة مبررات **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة** في ما ذهب إليه من أن التونسيين يتطلّعون إلى وضع حدّ لوصاية المجموعة على الفرد، ننتقل في هذا المحور إلى مجال ثانٍ يمكن أن نختبر فيه مدى حضور هذه النزعة التحررية، وهو مجال المواقف والسلوك الديني.

(36) منصف المحواشي، «تطور ظاهرة الطلاق في المجتمع التونسي: قراءة في المؤشرات الإحصائية ودلالاتها»، **إنسانيات**، العدد 37 (2007)، ص 11–31.

نعتمد هنا على معطيات البحث الميداني الذي شاركنا فيه، تصوّرًا وإنجازًا، ضمن نشاطات منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية، الذي تمثّل في مسح آراء واتجاهات عيّنة ممثلة للمجتمع التونسي، أُجري في بداية عام 2015، ونُشر التقرير المتضمن تحليلات مختلف محاوره بعنوان **تقرير الحالة الدينية وحرية الضمير بتونس 2015**[37]. واخترنا بعض جوانب البحث للنظر في إمكان الخروج باستنتاجات أولية بشأن حجم وصيغ حضور أشكال الثقافة الجماعوية الموروثة، وتلك الفردانية الوافدة، وخصوصًا ما افترضناه من إنتاج التونسيين لصيغ مركبة يفرضها الواقع المتغير ويُنتجها المعيش المنوّع.

1. تصوّرات حرية الضمير

طلبنا من التونسيين المستجوبين أن يرتبوا القيمة التي يولونها لمكوّنات أو أبعاد حرية الضمير، فأسندوا المرتبة الأولى إلى احترام عقائد الآخرين (39 في المئة)، والثانية إلى حرية الاعتقاد (33 في المئة)، والأخيرة إلى حرية تغيير العقيدة (28 في المئة)؛ ما يُفهم منه وجود استعداد للتعايش والتسامح مع أصحاب العقائد الأخرى، أكثر من التسامح مع تبديل العقيدة. وهي إجابة تشي بتوجّس من إمكان إقدام أفراد من الجماعة التي ينتمون إليها، وهي الجماعة المسلمة السُنيّة في الغالب، على تغيير عقيدتهم أو دينهم، وهو تأويل دعمته الإجابات عن أسئلة أخرى ذات صلة.

2. قياس الفردانية الدينية: بداية التحولات في مجال الانتماء

أشرنا سابقًا إلى إمكان اختبار مدى استمرار الثقافة الجماعوية وظهور الفردانية، أو نموّها من خلال مُعطيات الحالة الدينية، وهو ما نقترح إجراءه في قراءة المؤشرات التي أتاحها البحث الميداني عن موقف التونسي من الانسلاخ عن الطائفة المسلمة السائدة، أي السُنّة، واختيار المذهب الشيعي، وهو قرار فردي بامتياز، وفيه خروج على الانتماء الذي كرّسه التقليد، أو الانسلاخ عن الجماعة المسلمة إجمالًا، الذي يمثل بدوره فعلًا فرديًا تُنكره الثقافة الموروثة.

عن سؤال: كيف تُصنّف نفسك دينيًا؟ قدّمت غالبية (60 في المئة) نفسها مسلمة بعموم الصفة، وطالب 31 في المئة بصفته المسلم السنّي، وعرّفت أقليات نفسها مسلمة بالثقافة فحسب، أو مسلمًا سلفيًا أو شيعيًا (علمًا أن مجموع 99 في المئة من العيّنة يتمثل نفسه مسلمًا بصورة أو بأخرى). ولهذه التصريحات أكثر من معنى؛ فاكتفاء الغالبية البسيطة بصفة «مسلم»، يشير إلى محدودية الانحياز الطائفي وضعف الحاجة إليه. إلا أن إعلان أكثر من ربع المستجوبين عن سُنّيتهم قد يمثّل حدثًا جديدًا، مقارنةً بزمن نفترض أن التونسيين لم يكونوا يُميّزون فيه، في غالبيتهم، بين الانتماءين، وأنّ التطورات التي بدأت بغزو العراق الثاني وصعود السلفية، أيقظت الانتماء الطائفي والنفور القديم من الشيعة.

(37) ينظر خصوصًا في هذا التقرير: عبد الوهاب حفيظ: «الدين وحرية الضمير: منعرج التحوّلات الكبرى»، في: الهرماسي (تنسيق)، **تقرير الحالة الدينية وحرية الضمير في تونس 2015**، ص 13–27.

بشأن النقطة الأخيرة، من المهم تسجيل أمرين: من ناحية صرّحت فئة قليلة، تمثل دون 1 في المئة، عن تشيّعها، وهو أمر جديد، ولم يكن يصدر قبل الثورة الإيرانية واكتساب حزب الله اللبناني تقديرًا خاصًا، إلّا عن بضعة أفراد. ومن ناحية أخرى، وعند السؤال عن الموقف من اعتناق التونسي العقيدة الشيعية، عبّر 54 في المئة عن رفضهم ذلك، وتوزّع الباقون بين من يرون فيه أمرًا عاديًا، ومن يعتبرونه من باب الحرية الشخصية. ويؤكد هذا التوزع النسبي للرأي ما لاحظناه من محدودية التعصّب الطائفي ودرجة القبول بحرية الضمير، لكنه لا يمس استمرار التمثل الموروث للهوية الدينية باعتبارها هوية سنيّة عند الغالبية الساحقة.

هذا عن الانتماء في صلب الجماعة المسلمة، فماذا عن القبول بالنشاطات التبشيرية أو التحوّل إلى أديان أخرى؟ لئن كان 91 في المئة يعتبرون الدعوة إلى الإسلام في البلدان غير المسلمة أمرًا عاديًا، فإن نسبة مماثلة ترفض قيام مبشرين بالدعوة إلى المسيحية في مجتمعنا، وهو تعبير عن الرؤية التقليدية بشأن الإسلام بوصفه الدين الحق، والصرامة إزاء أيّ نشاطات غايتها سلخ مسلمين عن دينهم. إلّا أنّ ما هو جدير بالاهتمام، وما هو غير منتظر، هو وجود 9 في المئة يحملون موقفًا مخالفًا ويقبلون نظريًا بالنشاط التبشيري. وعلى الرغم من ارتفاع نسبة رافضي تحول التونسي المسلم إلى المسيحية أو البهائية، فإن موافقة 7 في المئة و5 في المئة، على التوالي، على ذلك مثيرة للانتباه. علمًا أن ثمة من الشباب من اعتنق المسيحية، لكن وزارة الداخلية لا تُفصح عن معطياتها في هذا الخصوص. على كل حال، يُكرّس هذا الموقف غير المألوف عند التونسي، الذي يبرز أكثر في صفوف الشباب، ولا نعرف إلا القليل عن أسبابه ودوافعه، اختراقًا فعليًا تُحقّقه الفردانية الدينية، وذلك على الرغم من محدودية هذه الظاهرة، بقطع النظر عن إدانته من الموقف الفقهي، والترحيب به من دعاة كونية حقوق الإنسان.

3. تجلّيات الفردنة وحدودها من خلال الهيئة ودوافع السلوك

سننظر دائمًا، في سياق مناقشة مسلمات لجنة الحريات الفردية والمساواة حول درجة تحرر الفرد التونسي، إلى ما تقوله معطيات البحث الميداني عن مدى حضور هذه النزعة من خلال الطريقة التي يعيش بها التونسي دينه، في هيئته ودوافع سلوكه.

طُرح السؤال بشأن ما إذا كان الدين يفرض مظهرًا خارجيًا على الرجل والمرأة، وطبيعة هذا المظهر بالنسبة إلى الرجل، فرأى أكثر من ثلاثة أرباع المستجوبين أن الدين لا يفرض مظهرًا خارجيًا، في مقابل 22 في المئة يرون العكس، وتحدّد غالبيتهم الهيئة المطلوبة في إرخاء اللحية، وبعضهم (3 في المئة) في لبس القميص، ما يُستشفّ منه أن الرجال لا يميلون في ما يخصهم إلى التعامل الشكلي أو المظهري مع التديّن، وحتى إن فعلوا فهم يقتصرون على الحدّ الأدنى منه.

أما بالنسبة إلى المرأة فيختلف اتجاه الرأي، لكن من دون انقلاب جذري، حيث ترى نسبة 83 في المئة أن الدين يفرض مظهرًا خارجيًا على المرأة، لكن النصف فقط يربطه بالحجاب (49.3 في المئة)، وأقل من ذلك بقليل (45.3 في المئة) يرى الاكتفاء بلباس محتشم، كما نلاحظ ضعف نسبة من يربطون الهيئة والزي بالحجاب النسائي التقليدي أو النقاب، ويتجلّى من مجموع الإجابات وجود

ميل إلى الاعتدال في تمثل المطلوب من المرأة دينيًا، ومن ثمّ في تمثّل الدين المطلوب اجتماعيًا، ولا غرابة في ذلك؛ فالحجاب عند جزء من النساء، وخصوصًا الشابات، لا يخضع للمواصفات الفقهية الصارمة، بل ما عاد مرتبطًا بالالتزام الديني[38]. وينتبه التونسيون إلى هذه التطورات، لذلك يرى ثلاثة أرباعهم أن الحجاب ليس دليلًا على التديّن، كما يرى 51 في المئة منهم أن المرأة يمكن أن تكون متديّنة من دون حجاب، وتفيد هذه المؤشرات، مجتمعة، بالسير نحو تمثّل وممارسة فردانية وعصرية للتدين ولعلاقة الدين بالزيّ والجسد والمظهر.

في وسعنا أن نعاين الظاهرة نفسها حتى في المجالات التي يصعب فيها أن يعترف الفرد بطبيعة دوافعه في ما يصدر عنه من أفعال ومواقف. فبسؤال أفراد العيّنة عن المقياس الذي يحكم سلوكهم اليومي، أجاب الثلثان بأنه موجّه بشاغل اجتناب فعل العيب، أو بمعيار الحلال والحرام، أي ما نُسمّيه في لغة علم الاجتماع «الضمير الجمعي»، وفي خصوص الباقين، فسلوكهم تحكمه، بحسب تصريحاتهم، اعتبارات البحث عن المنفعة الفردية (19.8 في المئة)، أو ما يُقرّه «الضمير الفردي» (14.7 في المئة).

بالطبع، نحن لا نأخذ هذه التصريحات على عواهنها، ونرى من الصعب، في ضوء الخبرة، القبول بالنسبة المعلنة عن تدخل اعتبارات المصلحة، ونفترض أن جانبًا مهمًا من القرارات والمواقف هو نتاج التقاء الاعتبارات الأخلاقية الناتجة من العادات والدين والأخلاق مع الدوافع الفردية والأنانيات.

4. الزواج المختلط في تونس: لأجل المرأة أو بسبب منها يستبعد «الحلال» ويُحلّل «المحظور»[39]

من المؤشرات التي تسمح بقياس مدى انغراس قيم حرية الفرد واستقلاله في تحديد مصيره ما يتعلّق بموقفه ومسلكه إزاء موروث الشريعة، وما قنّنه الفقهاء في مضمار زواج المسلم من غير المسلمة، وخصوصًا زواج المسلمة من غير المسلم. وكشفت معطيات المسح عن الحالة الدينية عن مفاجآت ومفارقات على كلا المستويين.

(38) ينظر بشأن هذا الموضوع:

Mohamed Kerrou, *Hijab: Nouveaux voiles et espaces publics* (Tunis: Cérès éditions, 2010).

(39) في علم اجتماع الأديان، وبسبب أصالة العوالم الدينية وتنوّع المعتقدات، ما يجعل من الصعوبة التعبير عنها بمفاهيم عامة وكونية، جرت العادة معاملة الكثير من المفاهيم الدينية من حيث الأصل باعتبارها مفاهيم سوسيولوجية ذات دلالة مرتبطة بالسياقات الاجتماعية التاريخية التي أنتجتها، وتنتمي إذًا إلى ما سمّاه ماكس فيبر «المفاهيم التاريخية»، ومنها على سبيل الذكر: المقدّس – مقدس، الدنيا – الدنيوي، الآخرة – الأخروي، الطهارة – الرجس، المانا – البركة، الحلال – الحرام، الولي ... إلخ. وأصبحت هذه المفاهيم الدينية المنشأ، جزءًا من معجم علم الاجتماع، تمامًا مثل المفاهيم العامة. ينظر كمثال تطبيقي عن ديانات العرب كتاب يوسف شلحت عن بنى المقدس عند العرب:

Joseph Chelhod, *Les structures du sacré chez les Arabes* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1964);

وعن الإسلام: عبد اللطيف الهرماسي، «المقدس بين دعوى الكونية وخصوصية الأنساق الدينية نقد المفهوم الدوركايمي»، في: عبد اللطيف الهرماسي، **في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية** (تونس/ بيروت/ القاهرة: دار التنوير، 2012)، ص 37–50.

من المعروف أن الشريعة تُبيح زواج المسلم من غير المسلمة، ويدقق الفقهاء بقولهم «الكتابية» لتمييزها من «المشركة»، لكن من المعروف أيضًا أن هذا التمييز ما عاد واقعيًا، وما عاد له معنًى في ظلّ تحوّلات الساحة الدينية في الغرب. وعلى كل حال، فالزواج المختلط من هذا النوع معروف منذ عشرينيات القرن الماضي عند التونسيين، إلا أننا نجد 40 في المئة من التونسيين يرفضونه اليوم، ولا يقبلون به إلّا في حالات استثنائية. وليس لدينا من فرضيات تفسيرية سوى اثنتين:

أولها، التخوّف من المشكلات التي تحدث بين الزوجين نتيجة عدم الانسجام الثقافي والديني، لكن هذه الظاهرة غير جديدة. أما الفرضية الثانية فهي أزمة الزواج وتأخّر السن التي يحصل فيها. والفرضية هنا هي أن ضعف حماسة الشباب للزواج، وارتفاع نسبة العزوبية في صفوفه، يُولّدان في صفوف المجتمع ردات أفعال عديدة، منها معارضة الزواج من الأجنبيات وإعطاء الأولوية للفتاة التونسية.

لكننا لا نستبعد، في غياب دراسات إحصائية مدقّقة، أن يكون الوضع ذاته الدافع إلى هذا السلوك سببًا في مفاجأة أخرى أكبر حجمًا. فلما سألنا عن الموقف من زواج التونسية المسلمة من غير المسلم، وهو ما تُحرّمه الشريعة، أجاب 37 في المئة بأنهم يقبلونه أو يعتبرونه من مجال الحريات الشخصية، يُضاف إليهم 7.5 في المئة يقبلونه في ظروف استثنائية، ما يجعلنا أمام حالات رفض لا تتجاوز 55 في المئة. ومن الصعب في الحقيقة، في غياب دراسات إضافية مركّزة ودقيقة، فصل ما يعود إلى القناعة بالحرية الشخصية فحسب، عما يعود إلى إكراهات أو حسابات أخرى. فربما نحن إزاء موقف في جزء كبير منه واقعي أو ذرائعي، وإن بدا فرديًا خالصًا أول وهلة، لكن الجماعة العائلية حاضرة فيه ابتداءً وانتهاءً: من جهة بموافقتها على تمكين ابنتها من فرصة زواج، ومن جهة أخرى بالحرص على الإخراج الديني للعملية واستبدال مصادمة الشرع بالتحايل أو المرونة التي يبديها الفرد وجماعته العائلية والدينية معًا.

خامسًا: مقترحات تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة: مطلب مجتمعي أم محاكاة للنموذج الغربي؟

لنذكر أن التقرير جاء بطلب من الرئيس الراحل السبسي وبتوجيه منه، وأن اعتراضات حزب حركة النهضة حالت دون تقديمه إلى المناقشة في مجلس النواب. وليس من المعروف ما إذا كان ثمة طرف سياسي سيتحمّل مسؤولية الدفاع عنه وتقديمه مجددًا إلى البرلمان المقبل بعد انتخابات نهاية عام 2019. لكن التقرير ليس مشروعًا فرديًا للرئيس الراحل، ينتهي برحيله، بل يمثل في الأساس، وقبل ذلك، رؤيةَ قسم وازن من النخبة الحداثية، وسيبقى بالتأكيد الكثير من الأطراف المكونة لهذه النخبة متعلقًا به وعاملًا على تجسيده في المستقبل، ومن هنا أهمية مناقشة وجهة النظر التي يمثلها.

في ضوء ما قدمنا من معطيات وعناصر تأويل وتحليل عن واقع تونس اليوم في صلب عالمين كانا، وما زالا في تقديرنا، يرمزان إلى الجماعة العائلية والدينية، وعن طبيعة ومستويات التحولات التي لحقتهما، يمكننا العودة إلى **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة** الذي بُنِي على تشخيص

«سوسيولوجي»، جرى وضع تبرير مقاصدي له، وأريد منه أن يكون أرضية لمقترحات تشريعية مدارها توسيع حقوق الفرد وحرياته في تونس إلى أبعد حدٍّ، وهدفها الخلاص نهائيًا من مخلّفات المجتمع الجماعوي، وإخلاء الساحة كليًا لمجتمع الأفراد. والأسئلة التي تتبادر إلى الذهن: هل المشروع الذي يُبشّر به التقرير هو مجرد حلقة جديدة من مساعي التحديث الفوقي التي عرفتها تونس؟ وما موقعه؟ وما الجديد الذي يحمله عندما يستهدف ترسيخ ممارسة الفردانية الاجتماعية عبر توسيع مجال الحريات الفردية؟

لنلاحظ على الفور أن ثمة أمرًا جديدًا واختلافًا أساسيًا، وخصوصًا بالقياس على التجربة البورقيبية التأسيسية؛ إذ أظهر لنا تحليل السيرورة التاريخية، أن بروز الفرد ونموّ الفردانية لم يكونا هدفًا مباشرًا ومركزيًا لسياسة التحديث الفوقي، بل إنهما، بالأحرى، نتاج جانبي وغير مقصود لها، وهو تحديث استهدف بنى وعقليات اعتُبرت عائقًا أمام التطور واللحاق بركب البلدان المُصنِّعة، وأمام بناء دولة قومية وتحقيق التقدم الاجتماعي. وفي ذلك السياق، انخرطت النخبة القيادية في مسار دولنة المجتمع وإخضاع مكوّناته الأهلية أو المدنية، أي تصفية أو تهميش ما كان منها قديمًا، مثل مؤسسة الزيتونة وشبكة الزوايا والطرائق والجمعيات الخيرية، وإخضاع صوت ما كان منها جديدًا أو إسكاته، مثل النقابات والأحزاب والصحافة المعارضة أو المستقلة.

لا شك في أن ذلك كله مهّد أو ساعد على بروز الفرد والمواقف والسلوك الفردانية، لكن بوصفه أثرًا تركيبيًا للتحولات المذكورة، وليس نتيجةً مقصودة. وعلى الرغم من الاسترخاء الذي سجّلته هذه السياسة الإرادوية طوال سبعينيات القرن الماضي وثمانينياته، فإن التنافس الحاد على الحكم وقيادة المجتمع مع حركة الاتجاه الإسلامي (النهضة)، واتخاذ القرار بتصفيتها وتجفيف منابعها، جعلا النظام ينخرط في سياسة تحديث اصطناعية تحركها عقلية المواجهة لينتج حداثة واجهة؛ حداثة مغشوشة تمّت تحت لافتة التصدي للظلامية، وجعلت سلاحها محاصرة، بل إلغاء الحريات كلها: أي السياسية منها والمدنية والدينية، وفي هذا المضمار مطاردة المحجبات وإلغاء الحق في الحجاب مهما كان نوعه، وفرض مشهد متجانس ذي طابع حداثي في الفضاء العام.

بيد أن هذه السياسات القمعية، وإن كبحت حرية التعبير بتجلياتها المختلفة، كانت تفعل على سطح المجتمع، وكانت ضعيفة الأثر في ما يعتمل في أعماقه من تيّارات وتحوّلات، وما يجدّ في صلبه من ديناميات وتفاعلات قليلة التأثر بالنزاعات السياسية والمعارك الأيديولوجية المفتعلة. وبناء عليه، يتعلق الأمر باستخلاص النتائج مما عرضناه من مُعطيات بشأن اتجاهات التونسيين في مجال الزواج والطلاق، وعلى صعيد التمثلات والممارسات ذات الصلة بالدين، وما قدّمناه من عناصر تأويل وتفسير، ومقارنتها بما ذهب إليه تقرير لجنة الحريات.

عاينّا مظاهر عدة من علمنة السلوك الاجتماعي وتحديثه، الذي ما عاد محكومًا دائمًا، أو في كل الحالات بمعايير وقيم جماعوية، سواء كانت قبلية أم عائلية أم دينية أم غيرها، بل تُوجّهه أو تُحدّده أو تصوغه أيضًا الاتجاهات والمصالح الخاصة بالفرد أو الزوجين أو العائلة النووية، وكذلك الاعتبارات المتعلقة

بالحرية الشخصية أو حرية الضمير التي أصبحت تنافس المقدّسات التقليدية. كذلك لاحظنا اتساع نطاق ممارسة الحق الشخصي في التعامل مع عوائد المجتمع، وفي فهم تعاليم الدين وتطبيقاتها. ووفقًا للاستعداد الذاتي، وفي النتيجة تحرَّر قطاعٌ مهم من المجتمع من أسر الموروثات المتعلقة بما يجوز وما لا يجوز، وبالحلال والحرام وما بينهما.

ومن بين مؤشرات الاتجاه نحو مزيد من فردنة العلاقات البينية وتذويتها الحريات التي يتّخذها قطاع واسع من المجتمع، وخصوصًا الشباب في العلاقة بالجنس الآخر، والصيغ المتعددة التي يتم إخراجها بها، سواء كانت شرعية أم عرفية أم مدنية. وكذلك الحريات الواسعة في اللباس والهيئة والتزين، ومظاهر البرود واللّامبالاة الدينية، وما يقابلها من انخراط الفرد في جماعات وتيّارات دينية ومذاهب، مثل السلفية والتبليغ أو المذهب الشيعي، من دون اعتبار الحالات المحدودة، لكن النموذجية للتحول إلى عقائد وجماعات خارج الدائرة الإسلامية على غرار البهائية والمسيحية.

على الرغم من ذلك، وفي الوقت نفسه، نرى تمسّكًا لدى قطاعات مهمة من المجتمع بالأطر الدينية التقليدية، وإنكار الخروج عليها، سواء في ذلك الإسلام أم الجماعة السُنّية، ومن ذلك إحياء العقيدة الأشعرية والإسلام المالكي الذي يتم إشهاره في وجه السلفية. كما نرى حضورًا لافتًا لقيمة الحشمة في ما يخص هيئة المرأة وأشكال ظهورها، والبحث عن صيغ وأشكال معتدلة لضبط العلاقات بين الجنسين، ونرى إصرارًا واسعًا على مقولة: «إن عصيتم فاستتروا» في مجالات مثل تناول المشروبات الكحولية أو إفطار شهر رمضان. وكذلك عاينّا معارضة كثير من السكان لما اقترحه **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة** من مساواة في الإرث، وذلك حتى في صفوف نساء مشتغلات وصاحبات شهادات علمية ومشارِكات في الإنفاق على العائلة. وكنا قد أوردنا في دراسات سابقة عناصر تفسير لهذه الظاهرة، ولأسباب انقسام المجتمع التونسي، بما فيه المجتمع النسائي، إزاء هذه المسألة، وذهبنا فيها إلى أن تركيبة المجتمع التونسي الثقافية متأثرة لا محالة، وعلى نطاق واسع، بالتنشئة العصرية التي وضعت أساسها قيادة الدولة الوطنية، وعلى رأسها بورقيبة، لكنها ليست مطابقة لما أرادته وخطّطت له، كما أن المرأة التونسية تحررت على أكثر من صعيد، واكتسبت ثقة بنفسها وقدرتها، لكنها بدورها ليست نسخة مطابقة لما أرادته لها السياسات النّسوية الحداثوية.

وخلافًا لما ورد في **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**، لم نلحظ في ما أوردناه من معطيات جزئية لا محالة، لكنها دالّة، وجود اتجاه جارف وغلّاب نحو اندثار التضامنات الجماعوية وقيمها لفائدة مجتمع من الأفراد قائم على العزلة والاستقلال. ولم نلحظ وجود تيّار مجتمعي واسع يطالب «بوضع حدّ لوصاية الجماعة على الفرد»، كما جاء في نص التقرير، ليس لأن سيطرة الجماعة تنتمي إلى الماضي البعيد، ولأن الإكراهات الجمعية ضعُفت بدرجة كبرى فحسب، لكن لأنّ الأفراد ما زالوا يحسّون بالانتماء إلى الجماعة أيضًا. نعم يحصل أن يواجه الفرد عائلته أو جماعة الجيران أو جماعته الدينية لفرض حقّه في تقرير مصيره، واختيار ما يصلح أو يروق له، لكنه لا يقطع معها في الغالب قطعًا كليًا، بل كثيرًا ما يحنّ إليها ويعود إلى أحضانها، ليس في اللحظات الصعبة، ولا في المناسبات فحسب، بل حتى في سائر الأيام.

وقع **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة** في تقديره دور الموروث الديني وكيفية التعامل معه في الاضطراب. من ذلك نفيه أن تكون مسألة الإرث ذات علاقة بالدين والمعتقد، وتأكيد طابعها الاقتصادي الاجتماعي المحض من جهة، ثم سعيه وراء تبرير مقاصدي لدعوته إلى التسوية في الإرث، وذلك بوضع قيمتي المساواة والحرية في صدارة غايات الدين الإسلامي إلى جانب العدل. هنا يقع التقرير في مطبّات لا مخرج له منها. وهذا الأمر واضح في تلاعبه بفكرة الحرية ودلالتها ومكانتها في الإسلام، حيث ورد فيه أن الحرية هي المقصد الأول والأسمى في الإسلام، وأن الإيمان في الأصل هو إيمان فردي لا يقبل بالوراثة أو التقليد، لكننا نعتبر ذلك مصادرة يمكن أن يتنازع بشأنها الأصوليون، غير أنه لا أساس لها في الواقع الاجتماعي التاريخي؛ إذ باستثناء الجيل الأول الذي قبِل بتعاليم الرسالة المحمدية طائعًا مختارًا، فإنّ الأجيال اللاحقة، وإلى يومنا هذا، تتلقّى دينها عن طريق التنشئة، ولم يكن في إمكانها اختياره، باستثناء فئة قليلة جدًّا تخضع عند رشدها الديني الموروث للاستدلال العقلي، أو تتحوّل إلى عقيدة أخرى. وللمناسبة، ولهذا السبب تحديدًا، لا معنى، في رأينا، لاستخدام عبارة الرّدة منذ أن انتهت حروب الرّدة[40].

لكن المشكل الأكبر ليس في التوظيف الذرائعي لمقولة المقاصد، ولا في حصر مقاصد الإسلام في ثلاث قيم مؤوّلة تأويلًا عصريًا إلى درجة فسخ الفوارق ما بين الدين والأيديولوجيات والأخلاق الوضعية. المشكل الأكبر هو أنه لا يبقى شيء من الفكر المقاصدي عندما يمر **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة** إلى المقترحات التشريعية. فالمتفحص الموضوعي لمقترحات التقرير لا يسعه إلّا أن يُعايِن تحوّلها من الرؤية المقاصدية المجدّدة المُعلَن عنها، إلى رؤية حداثوية مُسطّحة ومفقرة لا مكان فيها للدين، ولا للتقاليد والموروث الثقافي الذي يتم نبذه بكلّيته، ولا حتى لاتجاهات التركيبة الثقافية الحالية للمجتمع التونسي الذي يعمل بسبل وأشكال شتى، ولقاء توترات ونزاعات على المزج أو التركيب بين عناصر الوافد والموروث، وإخراجها كما لاحظنا في صيغ منوّعة مع الحفاظ على اللون العربي والإسلامي وعلامات الانتساب إليه وتحديد الهويّة ذاتيًا من خلاله. ومثلما تجاهل ذلك التحليل السوسيولوجي الوارد في التقرير، فقد تناسته أيضًا المقترحات التشريعية التي تطرح المساواة الكاملة في الإرث باعتبارها قاعدة قانونية تُلغي الإرث البورقيبي، كما تطرح إلغاء مؤسسة رئيس العائلة وتؤسّس للحرية الكاملة وغير المشروطة للفرد في ما يقول ويفعل، ما دام لم يصدر منه فعل مادي مُضرّ بالغير.

خاتمة: عودة إلى المفاهيم والنماذج النظرية

إذا تجاوزنا الرهانات المتقابلة والمشروعات المتنافسة، سواء للتيارات والأطراف الضاغطة من أجل التوسع في الحقوق والحريات الفردية أم للجماعات المحافظة والداعية إلى التمسك بالموروث، وعدنا إلى المشهد العام أو السائد، وإلى حصيلة عشرات الأعوام من التحوّلات والتوترات والتسويات، فماذا

(40) ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، **ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي: من منظور العلوم الاجتماعية للأديان** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2010)، ص 64-67.

نقول؟ هل سجّلت الفردانية نقاطًا على حساب الجماعوية والمعايير التقليدية من دون أن نُحقّق نصرًا ساحقًا؟ أو هل أن الثقافة الجماعوية والتضامنات التقليدية ما زالت مؤثرة وفاعلة، بل مطلوبة لمجابهة المصاعب والأزمات؟ أم هل أن هذا المجتمع يميل في قطاع عريض منه إلى تجنّب المواجهات وأشكال الاستقطاب أو الاغتراب الثقافي والأيديولوجي، والسعي بدلًا منها لاختراع حلول وسطى، أو حيل تُجنّب المآزق وتسمح له بأن يعيش بأقل توترات ممكنة؟ ثم تحديدًا، ما نمط الفردانية التي نتحدث عنها؟ وهل نقصد الشيء نفسه عندما نتكلم عن تقدّم تُسجّله النزعة الفردانية؟ ألا يكون من المفيد إدراج التمييز الذي اقترحه بعض علماء الاجتماع الجدد بين مستويين من بروز الفرد يُعبر عنهما المفهومان التاليان: Individuation الذي نترجمه إلى التفريد، وIndividualisation الفردنة، ومنه Individualisme أي النزعة الفردانية؟

إذا عدنا إلى الباحث كرستيان لوبارت، فإن ما يمكن أداؤه في اللغة العربية تحت اسم التفريد، شكّل تاريخيًا حالة سابقة لنمو الفردانية، حالة تؤدي إلى إضعاف المكانة المحورية للاجتماعي الجماعوي، لكن من دون أن تبلغ حدَّ نفيه لفائدة مركزية الفرد. وهذا يعني أن الفرد في الحالة الأولى يبقى مشدودًا إلى الجسم الاجتماعي بمعتقدات ومعايير حول الأدوار والمكانات، وبرقابة اجتماعية، حيث تحتفظ الجماعة بتأثيرها، بينما يتحرّر الأفراد في الحالة الثانية ويتجاوزون كل ما يشدّه إلى أطر وثوابت خارجة عن إرادتهم[41]. فهل إن هذا الطرح وهذا التمييز يمكنهما أن يكونا مفيدين ومثمرين في دراسة مصاعب التحديث وتناقضاته في مجتمعنا، ومن ثمّ مساعدين على فهم مفارقات في المواقف والسلوك تثير حيرتنا واستغرابنا إذا بقينا ضمن أطر التفكير الكلاسيكية، لكنها ربما تصبح مفهومة بعض الشيء إذا فعّلنا مثلًا التمييز المفاهيمي والنظري؟ لكن هذا سيتطلّب أيضًا الحذر إزاء أي مقاربة تطوّرية للمسألة، من شأنها جعل ظاهرة التفريد مرتبطة بالمخلّفات التقليدية، أو الأقل حداثة، والفردانية ظاهرة مميزة للمجتمعات الحديثة.

أخيرًا، وفي المسألة نفسها، وفي ضوء ظواهر التركيب والترميق والتلفيق بين المتطلبات والمعايير والنماذج مما يلجأ إليه أفراد وتلجأ إليه جماعات معاصرة وجديدة، وفي ظل المفارقات المحيّرة على غرار القرار الحرّ للفتاة بأن ترتدي النقاب، على الرغم من معارضة الوالدين والأقارب، بمن فيهم المتدينون، أو قرار شاب أو فتاة بمغادرة الأهل للانضمام إلى شبكات وتنظيمات جهادية، يلحّ علينا السؤال: كيف نفهم ونفسر تصرّفات مثل هذه، تجمع بين الفردانية القصوى ومعادية لقيم الحداثة الليبرالية؟ أيوجد تلازم بين الفردانية والحداثة والديمقراطية أم أن العلاقات بين هذه الظواهر أشد تعقيدًا مما تسارع إليه النظريات الاختزالية والتحليلات المؤيدة؟

(41) Christian Le Bart, *L'individualisations* (Paris: Les presses des sciences Po, 2009).

References

المراجع

العربية

ابن حمد، الحافظ. «التحضر، الهجرة وتحولات العائلة القروية: مثال منطقة نفزاوة». أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 2011.

ابن فرج، صلاح الدين. «العائلة والتحولات الاجتماعية في تونس». رسالة ماجستير في علم الاجتماع. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1992–1993.

________. **مسارات تحديث الأسرة في تونس**. تونس: [د. ن.]، 2009.

الجمهورية التونسية، رئاسة الجمهورية. **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة** (تونس: 1 حزيران/ يونيو 2018). في: https://bit.ly/2TrXAfi

المحواشي، منصف. «تطور ظاهرة الطلاق في المجتمع التونسي: قراءة في المؤشرات الإحصائية ودلالاتها». **إنسانيات**. العدد 137 (2007).

المليتي، منوّر. «السلطة السياسية والدين في تونس: دراسة تاريخية اجتماعية، 1956–1986». أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع. كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية بتونس، 1992–1993.

الهرماسي، عبد اللطيف. **الحركة الإسلامية في تونس: اليسار الاشتراكي، الإسلام والحركة الإسلامية**. تونس: دار بيرم للنشر، 1985.

________. **الدولة والتنمية في المغرب العربي: تونس أنموذجًا**. تونس: دار سراس للنشر، 1993.

________. **ظاهرة التكفير في المجتمع الإسلامي**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون؛ الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات، 2010.

________. **في الموروث الديني الإسلامي: قراءة سوسيولوجية تاريخية**. القاهرة/ بيروت/ تونس: دار التنوير، 2013.

________. (تنسيق). **تقرير الحالة الدينية وحرية الضمير في تونس 2015**. مراجعة محمد جويلي. تونس: منتدى العلوم الاجتماعية التطبيقية؛ الصندوق العربي لحقوق الإنسان؛ المرصد الوطني للشباب، 2015.

________. **المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر: دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

________. «في ضوء كتابه 'الإسلام انفتاح وتجاوز': الإسلام في فكر عالم الاجتماع التونسي عبد الوهاب بوحديبة». **عمران**. مج 8، العدد 29 (صيف 2019).

الأجنبية

Aron, Raymond. *les étapes de la pensée sociologique*. Paris: Gallimard, 1967.

Battagliola, Françoise. *La fin du mariage? Jeunes couples des années 80*. Paris: Syros Alternatives, 1988.

Ben Amor, Ridha. *Les formes élémentaires du lien social en Tunisie. De l'entraide à la reconnaissance*. Paris: L'harmattan, 2011.

Bouhdiba, Abdelwahab. «Point de vue sur la famille tunisienne actuelle.» *Revue Tunisienne de Sciences Sociales*. no. 11 (Octobre 1967).

________. *Culture et Société*. Tunis: Université de Tunis, 1978.

Camau, Michel. «L'Etat tunisien: De la tutelle au désengagement.» *Maghreb–Machrek*. no. 103 (Janvier–Mars 1984).

Chelhod, Joseph. *Les structures du sacré chez les Arabes*. Paris: Maisonneuve et Larose, 1964.

De Singly, François. *Sociologie de la famille contemporaine*. Paris: Armand Colin, 1993.

De Singly, François & Danilo Martucelli. *Les sociologies de l'individu*. Paris: Armand Colin, 2009.

Dhaoui, H., H. Redissi & M. Kerrou (dir.). *L'individu au Maghreb*: Actes du Colloque International de Beit al–Hikma (Carthage 31 oct–2 nov 1991). Préface de Mohamed Arkoun. Tunis: Editions TS, 1993.

Durkheim, Emile. *De la division du travail social*. 8éme éd. Paris: PUF, 2013.

________. *Le suicide*. Paris: PUF, 2007 (1897).

De Tocqueville, Alexis. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Gallimard, 1986 (1835,1840).

Dumont, Louis. *Essai sur l'individualisme*. Paris: Seuil, 1983.

El Guedri, Raoudha. *Corps, individu et quête identitaire dans la Tunisie contemporaine*. Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz al Saoud, 2018.

Elias, Norbert. *La société des Individus*. Paris: Fayard, 1997.

Hénia, Abdelhamid. *Le frère, le sujet et le citoyen*. Tunis: L'Or du Temps, 2015.

Kerrou, Mohamed. *Hijab: Nouveaux voiles et espaces publics*. Tunis: Cérès Editions, 2010.

________. *L'autre révolution*. Tunis: Cérès Editions, 2018.

Martucelli, Danilo. *Grammaires de l'individu*. Paris: Gallimard, 2002.

Lamri, Laroussi (dir.). *Les changements sociaux en Tunisie: 1950–2000*. Collection Logiques sociales. Paris: L'Harmattan, 2007.

Le Bart, Christion. *L'individualisation*. Paris: les presses de science Po, 2009.

Parsons, Talcott. *Eléments pour une sociologie de l'action*. François Bourricaud (trad.). Paris: Plon, 1955.

Sebag, Paul. *La Tunisie: Essai de monographie*. Paris: Editions Sociales, 1951.

Segalen, Martine. *Sociologie de la famille*. Paris: Armand Colin, 1981.

Simmel, Georg. *Sociologie et épistémologie*. Paris: Payot, 1989.

République Tunisienne, Ministère du Plan, Secrétariat d'Etat au plan et à l'économie nationale. *Perspectives décennales du développement: 1962–1971*. Tunis: Impr. officielle, 1961.

Théry, Irène. *Le démariage: Justice et vie privée*. Paris: Odèle Jacob, 1993.

Tönnies, Ferdinand. *Communauté et société*. Paris: PUF, 2010 [1887].

Villeneuve–Gokalp, Catherine. «Du mariage aux unions sans papiers: Histoire récente des transformations conjugales.» *Population*. vol. 45, no. 2 (1990).

صدر حديثًا



مصطفى عمر التير

الثورة الليبية

مساهمة في تحليل جذور الصراع وتداعياته

ليس سهلًا الكتابة عن الثورة الليبية التي لا تزال تداعياتها تتشكّل، خصوصًا بسبب تعدد هوية الميليشيات المسلّحة التي سيطرت على المشهد السياسي الليبي، وتسبّبت في تعثّر مشروع بناء الدولة بعد إطاحة معمر القذافي. على الرغم من أن جذور الصراع الذي بدأ في مطلع شباط/فبراير 2011 تعود إلى تاريخ طويل، فإن تمظهرها الفعلي ما كان ليحصل إلا بسبب «نظرية الدومينو» التي وسمت تتابع النهوض الشعبي في الشمال الأفريقي بعد الثورتين التونسية والمصرية، مع ملاحظة الخصوصية الليبية في تحول الثورة سريعًا إلى صراع مسلح ثم حرب أهلية.

يتتبع هذا الكتاب الثورة الليبية منذ انطلاقتها، محللًا أهم المتغيرات التي قادت إلى انطلاقها، والخطابات التي استُخدمت من سلطات القذافي والثوار وأهميتها في تأجيج الصراع. كما يسلط الضوء على بعض أسباب الصراع الموجودة في الثقافة والتاريخ الليبيين، خصوصًا دور القبيلة والولاء القبلي، والدور الذي أدّته دول الجوار والدول الإقليمية العربية وغير العربية، والدول الغربية الكبرى، في مساندة أطراف الصراع وتهيئة الأسباب التي قادت إلى التدخل الدولي، وتقويم هذا التدخل الذي اتخذ من حماية المدنيين شعارًا.

Sari Hanafi and Azzam Tomeh | ساري حنفي* وعزام طعمة**

ما وراء الديانية والعلمانية: نقاش الميراث والمساواة بين الجنسين في تونس وتشكل التفكير غير الاستبدادي

Beyond Religion and Secularism: Gender Equality in the Inheritance Debate in Tunisia and the Formation of the Non–Authoritarian Reasoning

ملخص: تعرض هذه الدراسة النقاش الجاري المحتد في تونس حول المساواة في الميراث بين الذكور والإناث، وتدرس الحجج التي استعملها مؤيدو مشروع القانون الجديد ومعارضوه، من خلال تحليل 64 حجّة قدّمها عدد من السياسيين والأكاديميين والشخصيات الإعلامية التونسية في عام 2018. وفي هذا السياق، ثمة ثلاثة أسئلة بحثية؛ أولها: ما أنواع الحجج التي طرحها المؤيدون والمعارضون لمشروع القانون؟ وثانيها: ما دور الدين في النقاش العمومي؟ وثالثها: أيُظهر النقاش استمرار سياسة الهوية والاستقطاب بين تكوينات النخبة المختلفة أم أنّ هناك تغيرًا نحو نقاش أكثر معقولية؟ تم استخدام مفهوم ميف كوك للمنطق الاستبدادي مقابل المنطق غير الاستبدادي. وتستخلص الدراسة أن النقاش الذي دار قد استخدم لغة مشتركة عامة، سمحت بتقليص الميول السلطوية الإقصائية، والحد من الاستقطاب التاريخي من خلال الحوار في المجال العام.

كلمات مفتاحية: الميراث، المساواة الجندرية، تونس، التفكير غير الاستبدادي، العلمانية، الديانية، التدين.

Abstract: This study presents the ongoing debate in Tunisia about inheritance equality between males and females, and examines the arguments used by both proponents and opponents of the new draft law. It analyses 64 arguments offered by Tunisian politicians, academics and media figures in 2018. The paper thus poses three research questions. What types of arguments have been put forward for the bill? What is the role of religion in the public debate? Does the discussion demonstrate a continuation of the politics of identity and polarization between

* أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأميركية في بيروت ورئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع «إضافات».

Professor of Sociology at the American University of Beirut, and editor of *Idafat: the Arab Journal of Sociology*.

** باحث في العلوم الاجتماعية في الجامعة الأميركية في بيروت.

Researcher in social sciences at the American University of Beirut.

the different elites, or is there any inclination towards a more reasonable debate? The Maeve Cooke concept was used for authoritarian versus non–authoritarian logic. The study concludes that the debate used a common language, which facilitated the reduction of exclusionary authoritarian tendencies and of historical polarization through dialogue in the public sphere.
Keywords: Inheritance, Gender Equality, Tunisia, Non–Authoritarian Thinking, Secularism, Religiosity.

مقدمة

حُكِم الوطن العربي مدّة طويلة بالأنظمة الاستبدادية التي شجعت ثقافة أحادية تتوافق مع سردية السلطة الرسمية، دافعةً السرديات الأخرى إلى المجالات الخاصة وشبه الخاصة. وساهم غياب المجال العام، بالمعنى الهابرماسي، وهو ضروري للتلاقح الفكري، في تفاقم الصدع بين الليبراليين وقسم كبير من الإسلاميين. لا يقع اللوم هنا على الدولة وحدها، أو على جانبٍ واحد، ولكن على كلا الجانبين، ولو بدرجات متفاوتة. وليس من المبالغة القول إنه منذ بداية الثوراتً العربية، قامت معارك شبه أهلية بين الليبراليين والإسلاميين، كما هو الحال في مصر، وسورية، واليمن، وليبيا. ويمكن الادعاء أن ثمة فشلاً لكلا الطرفين في فهم أحدهما الآخر. ولمّا كان لكلا الفريقين قوته المحلية بل العابرة للحدود، شاع بين الطرفين وصف أحدهما الآخرَ بتسميات ذات حمولات سلبية؛ فالليبرالي يُنعَت بـ «الحداثي»، و«العلماني»، و«التغريبي»، بينما يوصف الإسلامي بـ «التقليدي»، و«الرجعي»، و«الأصولي»، وكلّها تسميات لن تفسر طبيعة المناقشات والجدل الحاليين في الوطن العربي. وقد أنتجت هذه الثنائيات الحادّة الممتدة طوال عدّة عقود من الزمن سياسات هوياتية، ودفعت إلى التنازع حول هوية الدولة وشكل تشريعاتها. وهذا كله يطرح تساؤلاً، فهل يؤدي الانتقال إلى الديمقراطية إلى إعاقة سياسة الهوية وتسهيل النقاشات المجتمعية السليمة؟ لقد كانت تونس خير مثال للإجابة عن هذا السؤال؛ فهي تقع في قلب عملية انتقال ديمقراطي، مع ما يرافقه من جدل شديد في قضايا مختلفة، كان من أشدّها الجدل حول مسألة المساواة في الميراث بين الذكر والأنثى.

لا تكمن أهميّة الثورة التونسية، كما يرى المولدي الأحمر، في إسقاط نظام استبدادي فحسب، بل في «التساوق التاريخي المثير الذي حدث بين المضمون الاجتماعي والثقافي والسياسي والأخلاقي والحقوقي لمطالب المحتجين، وجملة التحولات التي عرفها المجتمع التونسي على مستوى إعادة بناء هويات الأفراد»[1]. وفي هذا السياق، أُعيد فتح النقاش حول المساواة في الميراث في تونس في 13 آب/ أغسطس 2018، عندما أعلن الرئيس السابق محمد الباجي قائد السبسي دعمه لقانون المساواة في الميراث، مقابل القانون الحالي الذي يتم تلخيصه في كثير من الحالات بالآية القرآنية: ﴿لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ﴾ (النساء: 11)[2].

(1) مجموعة باحثين، **الثورة التونسية: القادح المحلي تحت مجهر العلوم الإنسانية** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014)، ص 34.

(2) «Tunisian President Proposes Inheritance Equality for Women, With Exceptions,» *Reuters*, 13/8/2018, accessed on 27/2/2020, at: https://reut.rs/3armcMe

في إطار الإجابة عن الأسئلة التي سبق ذكرها، وفي السياق التونسي المهمّ بوصفه نموذجًا للانتقال الديمقراطي والجدل الشديد في إطار الاختلاف العلماني الإسلامي، تتحدى هذه الدراسة العديد من الكليشيهات، مثل معارضة الدين للعلمانية، وتتحقق من مدى معارضة الديانية[3] للعلمانية، في السياق التونسي.

1. الإطار التاريخي: الحريات والنوع الاجتماعي في تونس

أتى بيان الرئيس الراحل السبسي في 13 آب/ أغسطس، الذي أعلن فيه دعمه للمساواة بين الجنسين عمومًا، والمساواة في قوانين الميراث خصوصًا، نتيجةً لسياق تاريخي طويل من التعامل مع المساواة الجندرية في تونس منذ عهد الحبيب بورقيبة، مؤسس الدولة التونسية الحديثة. ففي عهد بورقيبة، حدثت تغييرات مهمة في القانون التونسي؛ من ذلك أنّ الحكومة التونسية، في عام 1956، غيّرت قانون الأسرة، وحظرت تعدد الزوجات، وفرضت قوانين طلاق متساوية، مع تشجيع الزواج بالتراضي[4]. ورغم ذلك، لم تنأَ علمانية تونس بنفسها عن الإسلام، فقد نص الدستور في عهد بورقيبة على أن «تونس دولة حرة، مستقلة، ذات سيادة، **الإسلام دينها**، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها»، ونص الدستور أيضًا على أن الرئيس يجب أن يكون مسلمًا. وفي الوقت ذاته، أشار القانون، مثلًا، إلى الأعراف التونسية التي استُخدمت لتبرير حظر تعدد الزوجات، والحفاظ على قانون الميراث بشكله الفقهي كما هو. رفض بورقيبة علانيةً العلمانية المناضلة بشكلها الفرنسي، التي تتمثّل من خلال مفهوم دولة تتجاهل الدين، والتي تعتمد في تأسيس قانونها على الأخلاقيات العلمانية فقط[5]. لكن هذه السياسات التي يمكن وصفها بأنها «سياسات للعلمنة»، كانت من الأعلى إلى الأسفل، حتى إنّ عالِم الاجتماع الراحل عبد القادر الزغل وصفها بأنها صامتة[6].

بالمثل، شهدت تركيا مثل هذه العلمنة الصامتة مع رئيسها مصطفى كمال أتاتورك؛ ففي عام 1926، تبنى أتاتورك القانون المدني السويسري، وكان هذا من أشدّ الإجراءات ثورية في تاريخ تركيا. وألغى أتاتورك تعدد الزوجات، وأعطى الرجال والنساء حقوقًا متساوية في الطلاق، وألغى قوانين الميراث غير المُساوية بين الجنسين[7].

لكن الفرق بين النموذج التركي والتونسي أن بورقيبة شاور المفتي الحنفي محمد الحبيب بلخوجة حول تلك الإصلاحات، بينما لم يستشر أتاتورك علماء الدين في قراراته. في حالة الميراث، عندما سأل بورقيبة بلخوجة، أجاب بأن الآيات القرآنية صريحة وحاسمة في مسألة تقسيم الميراث، وأنها لا تخضع للاجتهاد،

(3) نسبةً إلى ديانة، ونفضل هذا المصطلح على مصطلح «الديني» لأن الإشكال، في نظرنا، ليس في مقابلة الدين للعلمانية، ولكن في الديانية باعتبارها فكرًا ينادي بربط الديني بالسياسي والاجتماعي والاقتصادي.

(4) «Tunisia,» Social Institutions & Gender Index, SiGI (2014), accessed on 27/2/2020, at: http://bit.ly/390pqFA

(5) Rory McCarthy, «Re–Thinking Secularism in Post–Independence Tunisia,» *The Journal of North African Studies*, vol. 19, no. 5 (2014), pp. 733–750.

(6) عبد القادر الزغل وآمال موسى، **حركة النهضة بين الإخوان والتونسة** (تونس: دار سراس للنشر، 2014).

(7) Yesim Arat, «Women's Rights and Islam in Turkish Politics: The Civil Code Amendment,» *Middle East Journal*, vol. 64, no. 2 (2010), pp. 235–251.

بخلاف مسألة الوصية التي سُمِح للتونسيين على أساسها، فقهيًا، بتخصيص 30 في المئة من ثرواتهم لمن يرغبون، أما إذا أرادوا تطبيق ميراث متساوٍ، فعليهم أن يفعلوا ذلك في حياتهم[8].

لم يزد الرئيس الأسبق زين العابدين بن علي تغييرات جذرية على ما اقترحه بورقيبة في عصره، وكان أكثر تركيزه متعلقًا بالهيمنة السياسية على المجال الديني، في مقابل العلمنة. لكن السبسي، بعد ذلك، هو الذي اقترح سَنّ قوانين المساواة في الميراث، مستندًا إلى التقرير الصادر عن «لجنة الحريات الفردية والمساواة»[9] التي أُنشِئت قبل سنة من ذلك؛ لإصلاح قوانين تونس وفقًا لدستور ما بعد الثورة الذي تم وضعه في عام 2014، ولتتوافق مع الاتفاقيات الدولية[10]. وقد استخدم التقرير المشار إليه منهجية البحث المختلطة؛ بما في ذلك المنهجية التشاركية، والمشاورات، والإحصاءات، والمقابلات المعمقة.

لم يمرَّ إنشاء لجنة الحريات الفردية والمساواة من دون اعتراض، فقد اتّهمها حزب حركة النهضة، ثاني أكبر حزب سياسي، بأنّها من لون سياسي واحد، وأنها استبعدت دوائر أكثر محافظة من عملها[11]. تألفت اللجنة من تسعة أعضاء[12]. ومن خلال أسماء المشاركين، يتضح أن اللجنة مكوّنة من أساتذة

(8) ليلى عيد، «مورو: وضوح القرآن منع بورقيبة من مساواة الميراث»، **النهار أونلاين**، شوهد في 29/08/2017، في: http://bit.ly/3ait0f0

(9) لجنة الحريات الفردية والمساواة، **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة** (تونس: 2018)، شوهد في 2020/3/16، في: https://bit.ly/2QivjXE

(10) Sharan Grewal, «Can Tunisia Find a Compromise on Equal Inheritance?» Brookings, 25/9/2018, accessed on 25/9/2019, at: https://brook.gs/37YNadh

(11) «تونس: المساواة بين الرجل والمرأة... السبسي على خطى بورقيبة؟»، **موقع فرانس 24**، 2017/8/15، شوهد في 2017/8/15، في: https://bit.ly/2uUUt7D

(12) وهم التالية أسماؤهم:

بشرى بلحاج حميدة: محامية تونسية وناشطة مدنية وعضو في مجلس نواب الشعب، وهي أيضًا عضو مؤسِّسة ورئيسة الجمعية التونسية للنساء الديمقراطيات.

كريم بوزويتة: دكتور في الأنثروبولوجيا، وخبير دولي في الاستراتيجية والمناصرة في الأمم المتحدة، وأستاذ في المدرسة السياسية بتونس والمدرسة العليا للاقتصاد.

عبد المجيد الشرفي: أستاذ في العلوم الإسلامية ومؤلف العديد من الكتب عن الفكر الإسلامي الكلاسيكي والمعاصر، وهو عضو في الهيئة العليا لتحقيق أهداف الثورة والإصلاح السياسي والانتقال الديمقراطي.

سليم اللغماني: أستاذ القانون العام والعلوم السياسية في كلية العلوم القانونية بتونس، وقد ترأّس مختبر البحوث «قانون الاتحاد الأوروبي والمغرب العربي – العلاقات الأوروبية» (2001–2013).

سلوى الحمروني: محاضرة مشاركة في القانون العام في جامعة قرطاج، وأخصائية في القانون الدولي لحقوق الإنسان والقانون الدستوري، كانت عضوًا في لجنة صياغة قانون المحكمة الدستورية، ومستشارة مع منظمات وطنية ودولية، بما في ذلك اليونسكو، وبرنامج الأمم المتحدة الإنمائي، ومحامون بلا حدود.

صلاح الدين الجورشي: كاتب وناشط، ورئيس المجلس المدني الوطني، ونائب رئيس الرابطة التونسية لحقوق الإنسان، وعضو في منتدى الجاحظ.

إقبال الغربي: أستاذة كرسي أنثروبولوجيا الدين في المعهد العالي لأصول الدين ومركز الإبداع التربوي في جامعة الزيتونة.

مالك الغزواني: نائب رئيس محكمة تونس الابتدائية.

دورا بوشوشة: أستاذة الأدب الإنكليزي ومنتجة أفلام، وهي مديرة مهرجان قرطاج السينمائي، وكانت رئيسة لجان دعم الإنتاج في فرنسا.

ينظر: «السبسي يمنح وسام الجمهورية لأعضاء لجنة الحريات والمساواة»، جريدة **الجمهورية**، 2018/8/13، شوهد في 2020/2/27، في: https://bit.ly/38ZHhNn

حقوقيين وناشطين في مجال الحقوق المدنية، وأن العدد متساوٍ، تقريبًا، بين الجنسين (أربع نساء، وخمسة رجال)، وأنّ ثلثَي أعضاء اللجنة هم من أساتذة الجامعات. ومع ذلك، استثنت اللجنة الفقهاء الإسلاميين من جامعة الزيتونة، كما استثنت المقربين من حركة النهضة (الحزب الإسلامي الرئيس).

تجدر الإشارة إلى أن المجتمع التونسي ينقسم تاريخيًا إلى تكوينات نخبوية مختلفة تقود ثلاثة أقسام مجتمعية Communities، هي: جماعة فرنكوفونية أقرب إلى البرجوازية، معجبة بالثقافة الفرنسية والغربية عمومًا. وجماعة تقليدية قريبة من مؤسسة الزيتونة. ومجتمع قبلي (أو شبه قبلي) في المناطق الريفية.

لا يقتصر دور كل مجتمع على تنوع اجتماعي وثقافي خاص به فحسب، بل إنه يشتمل أيضًا على طريقته الخاصة في توزيع الميراث. اعتاد جزء من البرجوازية الحضرية أن يرث ذكورها وإناثها بالتساوي، في حين تستند الدوائر التقليدية إلى الميراث وفقًا للفقه الإسلامي السائد. أما المجتمعات القبلية عمومًا فلا تورِّث الأنثى. وعلى الرغم من مثل هذه التقسيمات، يؤكد المؤرخ التونسي عبد الحميد هنية بزوغ فردانية مطردة مع الوقت عند التونسيين حتى قبل نشوء الدولة التونسية، ما سمح بممارسات تجاوزت الأخوة القبلية أو الرعية في الزمن الاستعماري، وممارسات اجتماعية تتجاوز الإكراهات الجمعية[13].

2. منهجية البحث

تحاول هذه الدراسة تحديد الحجج المقدمة حول قضية اقتراح القانون الجديد للميراث، وتقسيمها إلى أنواع مختلفة من الجماهير من خلال الإعلام؛ كالتلفزيون، وغيره من وسائل الإعلام الاجتماعية. جمع الباحثان 64 حجة من 41 مصدرًا اختيرت عشوائيًا من «يوتيوب»، و«فيسبوك»، وقنوات تلفزيونية، وبوابات إخبارية أخرى عبر الإنترنت، منها 40 حجة ضد قانون المساواة في الميراث، وحجتان محايدتان، و21 حجة مع المساواة في الميراث. وقد صدرت المشاركات عن ممثلي الأحزاب والمجتمع المدني، وعلماء دين، وناشطين، وأكاديميين، ومتظاهرين. إضافةً إلى ذلك، أجرى الباحثان مقابلات مع باحثين تونسيين لسبر آرائهم بشأن الحجج المستخدمة في الجدل في المجال العام. ولا تهدف هذه الدراسة إلى تسجيل الجدل الأكاديمي والفكري والفقهي[14]، ولكنها تروم تسجيل الجدل في المجال العام، والمتداول بين عامّة الناس؛ لذا لم يتم تضمين دراسات وأبحاث أكاديمية في العيّنات المختارة.

(13) Abdelhamid Hénia, *Le frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie* (Tunis: L'or du temps, 2015).

(14) قام حاتم البقالي بتحليل فكري لطرفَي المحاججة في مسألة الميراث، وقد خلص إلى أن حالات الميراث المتساوي والإرث الإسلامي مقبولة لأسباب دينية واجتماعية وفلسفية. ومع ذلك، فإن قضية إنفاذ تلك القوانين على أولئك الذين لا يؤمنون بها غير مقبولة، وتنتهك حقوق الإنسان الأساسية. ومن أجل تجنب العداوات الداخلية في المجتمع، يقترح البقالي أن تكون قوانين الميراث طوعية، مع كون قوانين الميراث الإسلامية هي القاعدة، والسماح لأولئك الذين لا يرغبون في الالتزام بهذه القاعدة باستخدام الميراث المتساوي، ما يسمح للناس بأن يتصرفوا بحسب معتقداتهم الداخلية بعيدًا عن الصدامات السياسية والفكرية والثقافية، ينظر: «نظام الإرث الإسلامي: تأصيل نظري لأدلة الحداثيين وحجج المحافظين»، **ماروك برس**، 2018/10/11، شوهد في 2020/2/19، في: https://bit.ly/2v0amcP

من حيث الإطار النظري، سنناقش العلاقة بين العقل العمومي Public Reason والدين، من خلال أدبيات الفيلسوفين يورغن هابرماس وميف كوك، وهو الإطار الذي يظهر التجاذب والتناحر بين الدوغمائية والانفتاح، وبين إغلاق المجال العام عن النقاش والانفتاح على مجموعة متنوعة من الآراء.

أولًا: الاستبداد والدين في الحقل العام

هناك العديد من الكليشيهات حول تصنيف بعض المناطق الجغرافية بوصفها ديانية أو علمانية، وذلك بسبب تحليل التقاليد الفكرية المختلفة والأديان المنتشرة والحاملات المؤسسية التي أنتجت الأشكال المختلفة للدين والتدين في المجتمع المعاصر. ومن المهم، في المقاربة السوسيولوجية، مناقشة مكان الدين في الديمقراطية عامةً، وفي المجال العام على نحو خاص. وبحسب جون رولز، لا يمكن أن يُطلَب من المواطنين أن يتحملوا مسؤولية تبرير قناعاتهم السياسية بمعزل عن معتقداتهم الدينية. أما هابرماس فيقر بمكانة الدين في المجال العام، ولكنه يقصره على المداولات غير الرسمية خارج إطار الدولة، ويستثنيه من المأسسة العامة، ويرى أن الجماعات الدينية يجب أن تشارك في مداولات هرمنيوطيقية من أجل تطوير مواقف معرفية تجاه ادعاءات الأديان الأخرى والرؤى العالمية؛ لتشكيل معرفة علمانية توظّف الخبرة العلمية. ولكن هل من الممكن حقًا فصل الأسباب «الدينية» عن الأسباب «العلمانية»؟ يرى باحثون مثل دارين والهوف[15]، ممن درسوا الجدل حول الزواج المثلي في الولايات المتحدة الأميركية، أن «اللاهوت والسياسة وهوية المجتمع الديني، كلها يرتبط بعضها ببعضها الآخر؛ إذ إنّ القادة الدينيين والمواطنين يطبقون ويعيدون صياغة لاهوتهم في السياقات السياسية الجديدة»[16]. وتضيف كوك أن مشكلة المواقف الدينية ليست في أنها تعتمد مرجعية غير مشتركة مع الآخر، كما يقول هابرماس، بل في أنّها تميل إلى أن تكون سلطوية، ودوغمائية في صياغتها[17]. ومع ذلك، إن تمت صياغة حجج غير استبدادية من طرف الديانيين، لا تؤخذ فيها المواقف المطلقة في الاعتبار، ولكنها تخضع للمحاججة، فعندها يمكن ترجمة تلك الحجج إلى المجال العام، من دون المساس بالحريات والديمقراطيات الضرورية لوجودها. قد يكون المقياس الآخر لعدم الاستبداد هو محاولة دمج المعرفة العلمانية والدينية في إطار واحد؛ إذ يتم فهم الإطارين كليهما، أحدهما في ضوء الآخر. وتُعدّ محاولة الديانيين التوفيق بين رؤيتهم للعالم ونتائج العلوم، و/أو تبرير رؤيتهم باستخدام العلوم، مثالًا على ذلك. وهذا من شأنه أن يسمح للديانيين بعدم التخلي عن اليقين الذي يجدونه في الإيمان (والذي هو دائمًا موضوع الاجتهاد)، والانخراط في حوار عمومي يتم فيه دمج اللغتين العلمانية والدينية في نظرة عالمية واحدة[18].

(15) Darren R. Walhof, «Habermas, Same–Sex Marriage and the Problem of Religion in Public Life,» *Philosophy & Social Criticism*, vol. 3, no. 39 (2013), pp. 225–242.

(16) Ibid., 229.

(17) Maeve Cooke, «Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal,» *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 60, no. 1/3 (December 2006), pp. 187–207.

(18) Danna Patricia S. Aduna, «The Reconciliation of Religious and Secular Reasons as a Form of Epistemic Openness: Insights from Examples in the Philippines,» *The Heythrop Journal*, vol. 56, no. 3 (May 2015), pp. 441–453.

يفتح هذا الأمر إمكانية تجاوز ثنائية الديانية مقابل العلمانية التي يُربَطُ شقُّها الأول بالتخلف واللاعقلانية، في حين يجسد شقُّها الأخير العقلانية والعقل المتحرّر، ولا سيما عندما يتعلق الأمر بقضايا الجندر. لكن لين نهايغن ترى أن النسويات اللواتي عملن على إصلاح التقاليد الدينية من الداخل يرفضن فكرة أن الأديان هي بالضرورة سلطة أبوية. وقد حققت النسويات الإسلاميات؛ مثل فاطمة المرنيسي، وأسماء المرابط، ونائلة السيليني، وغيرهنّ، تقدمًا كبيرًا نحو المساواة بين الجنسين، على الرغم من العقبات والتحديات المتبقية[19]. وعلى المنوال نفسه، حتى في الغرب، يتساءل باحثون، من أمثال جوان سكوت، عن الافتراض القائم منذ أمد طويل، المتمثّل في أن المساواة بين الجنسين هي مبدأ دائم للعلمانية، خاصة أنّ هذه المساواة تُستخدم لتبرير ادعاءات التفوق العنصري والديني للبيض والغرب والمسيحيين، ولصرف الانتباه عن مجموعة من المشاكل المتعلقة باختلاف الجنسين[20]. ويشكّل إدراج الدين في النقاش العمومي حول الجندر، مفصلاً رئيسًا. وفي هذا الصدد، تُميِّز نهايغن بين ثلاثة أنواع من النسويات؛ أوّلُها «الموقف النسوي العلماني الثابت الذي ينظر إلى الدين على أنه نظام أبوي للمعتقدات والممارسات المحددة من الناحية المؤسسية التي تفرضها السلطات الدينية القوية، و'المنسوخة' من طرف تابعات يعانين 'الوعي الكاذب'». وثانيها النسوية العلمانية ذات المزيج الصلب والناعم التي تنظر إلى العلمانية «على أنها ضرورية للمساواة بين الجنسين وترفض دور الدين في المجال العام [لكنها] تقبل أن الإيمان الديني يوفر معنًى 'أصيلاً' في حياة الأفراد». وثالثها، النسوية العلمانية الناعمة التي «تستوعب دور الدين في المجالين العام والخاص»[21].

إذا اعترفنا بأن مسألة النقاش في المجال العام لم تعد مرتبطة، ببساطة، بكونها علمانية أو ديانية، فما الذي يمكن اعتباره آراءً مشروعة في هذا المجال؟ يتجلى هذا في موقفين من الفردانية؛ موقف أولئك الذين يعتبرون أن الحقوق الفردية تحل محل الحقوق الجماعية، وموقف من يعطون أولوية للعائلة بوصفها مؤسسة اجتماعية، ويؤمنون بتقسيم جندري للعمل ضمن هذه المؤسسة[22]. وفي هذا الصدد، سيكون مفهوم كوك[23] بشأن العقل العمومي الاستبدادي، مقابل غير الاستبدادي، مفيدًا لتأطير تصنيفنا وتأهيلنا للمناقشة العمومية حول المساواة بين الجنسين في الميراث؛ إذ توضح كوك أن هناك العديد

(19) يُنصح بقراءة: حسن عبّود، «كيف يمكن للنسوية الإسلامية أن تكون جزءًا فعالاً في الدراسات الإسلامية»، في: رضوان السيد وساري حنفي وبلال الأرفه لي (محررون)، **نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2019)، ص 223–252.

(20) Joan Wallach Scott, *Sex and Secularism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017).

(21) Line Nyhagen, «The Lived Religion Approach in the Sociology of Religion and Its Implications for Secular Feminist Analyses of Religion,» *Social Compass*, vol. 64, no. 4 (2017), pp. 495–511.

(22) ليس هذا النقاش منحصرًا في العالم العربي، بل يتعداه إلى الدول الأكثر علمانية كفرنسا، حيث دار جدل حامي الوطيس حول تبني الأزواج المثليين للأطفال، ولا يزال هذا الأمر يثير المشاكل ويؤدي إلى المظاهرات في الشوارع. وقد أدان بعض المتظاهرين سياسات «الخوف من العائلة»، ينظر مثلًا:

Christine Ockrent, «The French are on The March to Safeguard Family Values,» *The Guardian*, 7/2/2014, accessed on 27/2/2020, at: http://bit.ly/2SjNFYv

(23) Maeve Cooke, «Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory,» *International Journal of Philosophical Studies*, vol. 13, no. 3 (September 2005), pp. 379–404.

من الافتراضات التي تحكم هذا النقاش، وتشمل هذه الافتراضات «أن التاريخ تقدمي وليس دوريًا، وأن السلطة السياسية ليست معطًى إلهيًا، وليست حقًا طبيعيًا، وليست نتيجة حتمية تاريخية، وإنما هي، أولًا، مسألة تعاون بين البشر لتحقيق مصلحتهم المتبادلة. وهي، ثانيًا، مسألة عدم وجود معايير سلطوية مستقلة عن التاريخ والسياق الاجتماعي الثقافي يمكن أن تحكم على الادعاءات، خاصة في مجالات العلوم والقانون والسياسة والأخلاق والفن، إضافة إلى أن المعرفة البشرية خاضعة للأخذ والرد، ويمكن مراجعتها لأسباب وجيهة، وأن الكائنات البشرية متساوية في أصل الخلقة بحكم القدرات، كالعقل مثلًا، وفي الحكم الأخلاقي، ولها الحق في الاحترام على أساس هذه القدرات»[24].

بعد وضع هذه الافتراضات، تنص كوك على أن اعتبارات كلّ من «التاريخ» و«السياق» هي ما يميز، في الأساس، الادعاءات الاستبدادية من غير الادعاءات الاستبدادية، ثم تعرض مزيدًا من المواصفات لما يمكن أن يكون منطقًا استبداديًا، مع إبراز مكونين مترابطين حول المعرفة والتبرير Justification. فأوّل هذين المكوّنين أن تكون المعرفة مقيدة، لكونها لا تصل إلا إلى مجموعة متميزة من الأفراد حصرًا، أو لأنها تؤكد وجهة نظر بعيدة عن تأثيرات التاريخ والسياق التي تضمن صلاحية غير مشروطة للمطالبات بالحق والصدق (الاستبداد الإبستيمي). أما ثانيهما فهو أن يفصل التبرير صحة المقترحات والمعايير عن منطق البشر الذين يعلنون صلاحيتها (الاستبداد الإيتيقي)[25].

في حين أنّ هذين المتغيرين ضروريان في إزالة شمولية De-totalizing الحجج (أي إنها نظام شامل وكوني)، يجب ملاحظة أن الافتراضات التي تشكل المجال العام، والتي أوردتها كوك قبل ذلك، ينبغي أن تكون موجودة[26]. وعليه، تشكك كوك في كون هذه المفاهيم قابلة للتطبيق على نحو كامل في سياق غير غربي.

عند النظر إلى الفقه الإسلامي على وجه الخصوص، يرى محمد فاضل أنه في حين يمكن دمج القوانين الفقهية الإسلامية في المجال العام الهابرماسي، فإن بعض قوانين الفقه الإسلامي تشكّل أرضًا خصبة للصدام مع العقل العمومي. ومع ذلك، يمكن إعادة صياغة العديد من تلك القوانين ودمجها في المجال العام من خلال استخدام النقاش العمومي[27].

(24) Ibid., p. 380.

(25) Maeve Cooke, «A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion,» *Constellations*, vol. 14, no. 2 (2007), pp. 224–238.

(26) تقول كوك: «إن مشكلة التبرير التي تواجه النظريات الاجتماعية النقدية المعاصرة يمكن إرجاعها إلى بعض التحولات الرئيسية في المخيلة الاجتماعية الغربية على مدى السنوات المئة والخمسين الماضية. وإن أحد التحولات الرئيسة هو 'التحول اللغوي' للفلسفة الغربية [...] يلاحظ نتائج التحول الرئيسة من نشر وتفسير كتابات نيتشه، ومن ثم فوكو، لأن هذا أدى إلى قبول الذاتية والتحيز في الأحكام الأخلاقية. وقد أدت هذه التحولات وما يتصل بها من تخيلات اجتماعية غربية حديثة إلى فهم النظرية التي يمكن وصفها بأنها 'غير استبدادية'. ويسترشد هذا الفهم غير السلطوي بدافعين مترابطين؛ هما الاهتمام بتجنب المفاهيم الاستبدادية للمعرفة والصدق، والاهتمام بتجنب التفسيرات السلطوية للعمل الإنساني. وبناءً على هذا الفهم، يجب أن تسعى النظريات إلى تجنب الاستبدادية الإبستيمولوجية، من خلال الاعتراف بعدم توافر وجهة نظر مجردة من تأثيرات التاريخ والسياق؛ إذ يمكن من خلالها القول بشرعية مطلقة غير مشروطة للتوصيفات والتفسيرات والإسقاطات المعيارية: يجب النظر إلى تأثير منظور المنظّر»، ينظر:

Cooke, «Avoiding Authoritarianism,» p. 382.

(27) Mohammad Fadel, «Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation: The Case of Islamic Law and International Human Rights,» *Chicago Journal of International Law*, vol. 8, no. 1 (2008).

ومن هنا، عند دراسة النقاش حول الميراث في تونس، والمعايير المختلفة المستخدمة في المواقف المتخذة، يمكن أن يلاحظ المرء إمكان إجراء نقاش في المجال العام، مع احتمال وقوع نزاعات وحدوث تنازلات. ومن ثم، يُطرح السؤالان: هل الطرفان المتناقشان يلتزمان مواقفهما بشكلٍ دوغمائي؟ أم هل يحاولان إيجاد طريقة للاعتراف بأن القيم والحقوق قد تختلف، وما إذا كانت هذه الرؤى العالمية تأخذ في الاعتبار السياق والتاريخ في حُججهما؟

لهذا، فإن النقاش حول الميراث نقاش معقد إلى حد بعيد، وينبغي أن يُقرأ على هذا النحو، وله أبعاد دينية وقانونية واجتماعية تتشابك جميعها في تشكيل التقييم النهائي لتحديد قانون الميراث في تونس، وتحديد أفضل طريقة لتنظيم المجتمع التونسي. ومن الملائم هنا إيراد رأي فاضل عن مسألة الميراث؛ ذلك أنه يلمح إلى قول فضل الرحمن مالك إن هذه الآيات ليست ملزِمة إلى الأبد، ولكن يجب النظر إليها على أنها تعديلات على وضع المرأة في وقت ومكان معيّنين، وبما أن القرآن يؤكد المساواة الأساسية بين الذكر والأنثى، فإن القول بالمساواة في الميراث له حظ من النظر. ومع ذلك، يمكن القول إنّ قبول قانون ميراث إسلامي أمرٌ سائغٌ في الدولة الحديثة كذلك، وذلك لسببين؛ الأوّل أنه يسمح للإنسان بأن يحدد كيفية تحصيل مصلحته الذاتية بحسب معتقده، والثاني أنه يمنع استخدام الإكراه لفرض وجهة نظر معيّنة في تعريف المصلحة والخير. ويفتح هذا الأمر الباب لتعدد قوانين الميراث، والسماح للأشخاص باختيار قانون الميراث الذي يرونه مطابقًا لمعتقدهم وواقعهم.

ثانيًا، حجج مؤيدي القانون ومعارضيه في مناظرة الميراث

استخدم مؤيدو القانون ومعارضوه، بطرق مختلفة، ثلاثة سجلات Repertoires من الحجج، هي: الفقهية/ النصية، والسوسيولوجية، والقانونية، وسيجري توضيح هذه السجلات فيما يأتي.

1. الحجج المستعملة في تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة

أ. سجل الحجج الفقهية

كان السجل الأول المستعمل في تقرير اللجنة هو الحجج الفقهية، إضافة إلى مقاصد الشريعة:

• أكد القرآن الكريم المساواة بين الرجل والمرأة في عدة آيات، ولمّا كان الرجال والنساء، بحسب القرآن، متساوين في أصل الخلقة، ولا يختلفون إلا في أدوارهم الاجتماعية، فإن تغيّر الأدوار الاجتماعية ينبني عليه تغيير الأحكام المتعلقة بها.

• قارن التقرير بين عدم المساواة والعبودية، وأنه مع رفض العبودية في ضوء مقاصد الشريعة، ينبغي أن يتم، أيضًا، رفض عدم المساواة بين الرجال والنساء.

• بما أن الميراث ليس من العبادات وإنما من المعاملات، فيجب أن يخضع لإعادة النظر الدنيوية؛ وبذلك قررت اللجنة أن المساواة في الميراث تتماشى مع ظروف العصر الذي نعيش فيه، وكذلك مع مقاصد الشريعة، بما يحقق الخير المجتمعي.

ب. سجل الحجج السوسيولوجية

لقد كان السجل الثاني من الحجج متمثّلاً في الحجج السوسيولوجية، وذلك على النحو الآتي:

• يشير التقرير إلى التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي حدثت في تونس على مدى العقود القليلة الماضية، ثم إلى ملاحظة أن المرأة قد دخلت القوى العاملة، وأنها تشكل حاليًّا جزءًا كبيرًا من قطاع التعليم، حيث بلغت نسبة النساء 63.5 في المئة من مجموع الطلاب والطالبات في التعليم العام. كما ثبت أن المرأة تساهم في الإنفاق على أسرتها، وهذا يؤدي إلى استنتاج مفاده أنّ وضع المرأة قد تغير، وأنّ أدوارها قد تغيرت. وبناءً على ذلك، ينبغي للأحكام المتعلقة بها أن تتغير كذلك، وهذا يستلزم قراءة جديدة للآيات القرآنية.

• تتحدد لوائح الميراث بناءً على القرب من الفرد المتوفَّى، وموقع الوريث، والالتزامات المادية والأخلاقية للوريث. وهذه اللوائح الثلاث لا يمكن اختزالها بجنس الوارث؛ ولذا يجب أخذ المزيد من المتغيرات في الاعتبار. ويعترف التقرير بأن المرأة ترث أكثر من الرجل في كثيرٍ من الحالات، إلّا أنّ هذه الحالات لا يتجاوز حدوثها 20 في المئة من حالات تقسيم الميراث في المجتمع التونسي.

ج. سجل الحجج القانونية

يتصف السجل الثالث (الأخير) بأن حججه المقدمة في التقرير قانونية الطابع، وأنها تذكر النصوص في الدستور والاتفاقيات الدولية التي تدعم مفهوم المساواة الكاملة بين الذكر والأنثى. وفي حين أن بعض النصوص القانونية المذكورة قد تكون أشدّ غموضًا من غيرها، فإن المراد من الاستدلالات هو الإشارة إلى أساسٍ قانوني لمفهوم المساواة؛ وعليه ينبغي تعديل قوانين الميراث، بغية إيجاد الاتساق القانوني.

تلك هي الحجج التي استعملها التقرير. وفي خضمّ المناقشات والجدل بخصوص ما ورد في التقرير، تولّدت حجج إضافية مبنيّة على أجناس الحجج الواردة في التقرير، وسيتم دراستها وفقًا للتقسيم ذاته (سجلات حجج قانونية، وفقهية/ نصيّة، واجتماعية).

2. الحجج الإضافية المتعلقة بتقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة

أ. سجل الحجج القانونية

في هذا القسم، سيتم تحليل الاستدلال القانوني استنادًا إلى متغيرين عرّفهما رونالد دووركين، وهما كما يلي: أولًا، القانون باعتباره نسقًا من القواعد Rules التي يتم تطبيقها بطريقة «كل شيء أو لا شيء».

ثانيًا، القانون باعتباره مبادئ تحدّد التزامات المشرّع والقاضي، وتستند إلى تصوّر سياسيّ للأخلاق والعدالة في مجتمع ما، ومن ثمّ تسمح بتطبيق معيار كوك غير الاستبدادي في السياق القانوني/ الفقهي. وسيبحث هذا القسم كيف تتحرك الحجج القانونية بين النصيّة القانونية التي تركز على قواعد القوانين (والتي رجعت إلى نصوص المعاهدات والمواثيق الدولية بشكلٍ حرفي، ورأت أن المساواة قيمة مطلقة)، وبين المبادئ القانونية التي تشرح السياق الاجتماعي وتحاول خلق حلول لقوانين الميراث في سياق اجتماعي معيّن. ويعكس النقاش القانوني الخلافات التصورية والقيمية التي نشأت بين الجانبين في النقاش[28].

كانت الحجج القانونية الخمس الرئيسة التي قدمها كلا الجانبين هي: تفسير الدستور، وتنفيذ الاتفاقيات الدولية، ومهمات اللجنة، وطبيعة الدولة المدنية، وطبيعة المساواة، وسنتناولها بالتحليل فيما يأتي:

• أولًا، ذكر مؤيدو القانون الجديد أنه بما أن الدولة التونسية دولة مدنية، وبما أن قوانين الميراث هي في قانون الأحوال الشخصية، وليست في القانون العام، فإن القوانين الدينية لا يجب فرضها[29]. ويسلط هذا الأمر الضوء على الجدل القائم حول هوية الدولة، وهو جدلٌ تغلغل في المشهد السياسي التونسي منذ الثورة. وقد حاول الدستور التونسي لعام 2014 تحديد العلاقة بين الدين والدولة، فنص على أن الدولة التونسية هي دولة مدنية، ولم يذكر في أي موضع أن مصدر التشريع هو الإسلام. وفي ما يتعلق بالميراث، ينص الفصل الحادي والعشرون من الدستور على أنه ينبغي أن يتمتع الرجال والنساء بحقوق ومسؤوليات متساوية[30]. ومع ذلك، يحتج معارضو القانون بتوطئة الدستور[31] التي نصّت على أن تونس بلد مسلم[32]، إضافة إلى الفصل الأول الذي فيه نصّ واضح على أن دين تونس

(28) Ronald Dworkin, *A Matter of Principle* (Oxford: Harvard University Press, 1985).

(29) «رأي عام – مشادة بين إعلامية تونسية وعالم أزهري حول المساواة في الإرث بتونس»، **TeN TV**، 2015/8/15، شوهد في 2020/2/27، في: https://bit.ly/3ceWagX

(30) الفصل 21: «المواطنون والمواطنات متساوون في الحقوق والواجبات، وهم سواء أمام القانون من غير تمييز. تضمن الدولة للمواطنين والمواطنات الحقوق والحريات الفردية والعامة، وتهيئ لهم أسباب العيش الكريم».

(31) «تونس: المساواة بين الرجل والمرأة ... السبسي على خطى بورقيبة؟»؛ «أزمة الإرث في تونس: معتز مطر يكشف عن نية الحكومة التونسية تطبيق قانون المساواة في الإرث، موقع يوتيوب، 2017/8/15، شوهد في 2018/8/20، في: http://bit.ly/3ccbpqT؛ وليد التليلي، «السبسي والمساواة في الإرث: إحراج النهضة والمزايدة على الحداثيين»، **العربي الجديد**، 2016/8/16، شوهد في 2018/8/16، في: https://bit.ly/2v79bYW؛ «المكي تعليقًا على المساواة في الإرث: لا يمكن القبول بتغيير نص ديني واضح»، **موزاييك آف آم** ، 2017/8/15، شوهد في 2018/8/24، في: https://bit.ly/2SMULGL

(32) ورد في توطئة الدستور: «وتعبيرًا عن تمسك شعبنا **بتعاليم الإسلام ومقاصده** المتسمة بالتفتّح والاعتدال، **وبالقيم الإنسانية ومبادئ حقوق الإنسان الكونية السامية**، واستلهامًا من رصيدنا الحضاري على تعاقب أحقاب تاريخنا، ومن حركاتنا الإصلاحية المستنيرة المستندة إلى مقوّمات **هويتنا العربية الإسلامية** وإلى الكسب الحضاري الإنساني، وتمسّكًا بما حقّقه شعبنا من المكاسب الوطنية. وتأسيسًا **لنظام جمهوري ديمقراطي تشاركي**، في إطار **دولة مدنية**، السيادة فيها للشعب عبر التداول السلمي على الحكم، بواسطة الانتخابات الحرة، وعلى مبدأ الفصل بين السلطات والتوازن بينها، ويكون فيه حقُّ التنظّم القائم على التعددية، وحيادُ الإدارة، والحكمُ الرشيد؛ هي أساسَ التنافس السياسي، وتضمن فيه الدولة علوية القانون واحترَام الحرَيات وحقوق الإنسان واستقلالية القضاء والمساواة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين والمواطنات والعدل بين الجهات».

هو الإسلام[33]. وهذا يشير إلى أن الحجج القانونية حول وضع قانون المساواة في الميراث تعكس التضارب والغموض القائم بين هذه المواد القانونية المختلفة.

في هذا الصدد، تجدر الإشارة إلى أن قانون الميراث الاختياري يمكن أن يشكل حلًّا لهذا الصراع، حيث يحق لمن شاء اتباعُ القوانين الفقهية، ويحق لمن أراد غير ذلك اتباعُ قسمة أخرى للميراث. إن القانون الاختياري يعطي المواطنين حرية اختيار ما يلائمهم، وقد كانت اختيارية القانون إحدى الحجج الرئيسة التي وظّفتها عدة جهات فاعلة داعية إلى المساواة في الإرث.

لكن المشكلة تظهر عندما يختلف الوارثون في طريقة تقسيم الميراث؛ فلو أراد بعض الوارثين تقسيم الميراث وفق قانون المساواة، وخالفهم ورثة آخرون فأرادوا قسمة الميراث وفق الفقه الإسلامي التقليدي، فإن مشروع القانون الجديد ينص هنا على أنّ المساواة في الميراث هي ما يتم تحكيمه في تلك الحالة، وليس الفقه الإسلامي التقليدي، وهكذا يكون هذا القانون (أي قانون المساواة الجديد) هو الفيصل في تلك الحالة؛ أي إنه سيكون هو المعمول به عند الاختلاف بين الورثة في مثل هذه الحالة.

• ثانيًا، تتمحور الحجة القانونية حول تنفيذ الاتفاقيات الدولية، فتونس من الدول الموقعة على اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، وهي اتفاقية تلزم الدولة بقضية المساواة في الميراث[34]. وليس هذا فحسب؛ ففي عام 2014، ألغت تونس جميع التحفظات على اتفاقية سيداو[35]. وهذا يعزز الالتزام القانوني الدولي لتونس بالمساواة، ويوجب تعديل القانون وفقًا لذلك.

• ثالثًا، تتعلق الحجة القانونية بمهمات اللجنة المعنية بالحريات الفردية والمساواة. ويرى معارضو القانون أن اللجنة قد أسندت إليها مهمة تقييم قوانين الدولة التونسية، وتحديد أيّ منها يتماشى مع دستور عام 2014 والالتزامات الدولية لتونس. ومع ذلك، لم يتم تكليفها بدور التشريع واقتراح قوانين جديدة. ومن ثمّ، فإن الإجراء الذي اتخذته اللجنة، من خلال صياغة قانون جديد مقترح، يمكن اعتباره غير قانوني، أو على الأقل لا يدخل ضمن صلاحيات اللجنة المحددة؛ وإذًا، فإنّ كل القانون المقترح هو غير قانوني[36].

(33) الفصل الأول: «تونس دولة حرّة، مستقلّة، ذات سيادة، **الإسلام دينها**، والعربية لغتها، والجمهورية نظامها». وبالطبع، فإنّ فهْم المعارضين هو أن الضمير هنا يعود على الدولة بمؤسساتها وليس على تونس كهوية ثقافية، ينظر: «في البند الأول من الدستور: النفاق المتبادل بشأن الحداثة السياسية»، في: المولدي الأحمر، **في الثورة: من منظور علم الاجتماع السياسي** (تونس، مطبعة فاين آر برنت، 2011).

(34) «الأمم المتحدة ترحب بالمبادرة في مجال المساواة في الميراث في تونس»، **موزاييك آف آم**، 2018/8/15، شوهد في: 2018/8/15، في: http://bit.ly/2Vy7yP7

(35) «Tunisia: CEDAW Reservations Officially Withdrawn,» FIDH, 29/4/2014, accessed on 27/2/2020, at: http://bit.ly/393IJy9

(36) «المختص في القانون العام توفيق بوعشبة لـ 'الشروق': لهذه الأسباب أعارض تقرير بشرى للحريات»، جريدة **الشروق**، 2018/8/11.

وعلى المستوى المفاهيمي، ينادي أنصار القانون بحرفيّة الاتفاقيات الدولية، وعلى هذا النحو، يُنظر إلى المساواة بوصفها قيمة مطلقة.

• رابعًا، تتعلق الحجة القانونية بطبيعة الدولة المدنية، وإمكان وجود قوانين دينية الأصل تتناقض مع مفهوم الدولة المدنية. وإذا كان الأمر كذلك، فكيف ستُعرَّف الدولة المدنية؟ ثمّ إذا كانت القرارات في الدولة المدنية تجري بحسب ما تريده الأغلبية، فإن ذلك يترك مجالًا لتدخل الدين في المجال العام، في حال أنّ هذا هو ما تريده الأكثرية بالتصويت. وإذا لم يكن الأمر كذلك، فإن القوانين العلمانية، في هذه الحالة، تفرضها الدولة بغض النظر عما تريده الأكثرية، وهو ما رآه العديد من أنصار المساواة في الميراث، ولكن الأخذ بأقوال الأكثرية وإهمال الأقليّة هو أيضًا نوع من السلطوية. وهكذا يبدو أنّ الحل الأمثل يقتضي أن تكون القوانين اختيارية غير مفروضة على الجميع.

• خامسًا، تتعلق الحجة القانونية الأخيرة (الخامسة) بطبيعة المساواة ذاتها؛ أتعني المساواة تكافؤ الفرص وإعطاء الجميع فرصة للتصويت على القانون أم أنها مساواة في المخرجات وتوزيع الثروات؟ لقد قيل، على سبيل المثال، إن الحد من عدم المساواة في الدخل في تونس أهمّ وأولى من تعزيز المساواة في الميراث؛ وذلك لأن قوانين الميراث المتساوية تفترض أصلًا وجود ثروة في بعض الأسر، في حين أنّ الثروات منعدمة في بعض المناطق الريفية والفقيرة في تونس. ومع ذلك، نُظِر إلى هذه الحجة، بوصفها مجرد إلهاء؛ إذ يمكن للحكومة العمل على جبهات متعددة في آنٍ واحد. وعلى الرغم من كل هذا الحجاج، يمكن للمرء أن يلاحظ أن أنصار القانون رأوا مفهوم المساواة قاعدة قانونية يجب فرضها، لا مبدأً قانونيًا يجب وضعه في سياقه، كمعيار يأخذ في الاعتبار مفهوم دووركين للمبادئ القانونية، المتموضعة في التصورات المجتمعية للعدالة والأخلاق[37].

ب. سجل الحجج النصية

على غرار سجل الحجج القانونية التي سبق ذكرها، يمكن تطبيق تمييز دووركين على الأحكام الفقهية والمبادئ الفقهية في السياق الديني. وعلى هذا الأساس، هناك أربع حجج فقهية/ نصية رئيسة مقدمة من كلا الجانبين، هي: تفسير النصوص الدينية، ونطاق مقاصد الشريعة، وتحسين الإسلام لوضع المرأة، والرجال لا يرثون دائمًا أكثر من النساء.

• تتعلق الحجة الأولى بتفسير النصوص الدينية، في مقابل قانون المساواة في الميراث. ويمكن تقسيم هذه الحجة إلى نوعين؛ أحدهما نصي، والآخر فلسفي.

(37) «رأي الشارع التونسي حول إجراء مراجعات قانونية تساوي بين المرأة والرجل في الميراث والزواج من أجنبي»، **الجزيرة مباشر**، 2017/8/15، شوهد في 2020/2/27، في: http://bit.ly/2T2BhOc؛ «نور الدين العرباوي: النهضة مع المساواة في الميراث بين الرجل والمرأة»، **الوطنية نيوز**، 2017/8/14، شوهد في 2020/2/27، في: http://bit.ly/2PxhFzQ؛ «حول المساواة في الإرث: حلقة جديدة في سلسلة مكاسب المرأة التونسية»، **أنباء تونس**، 2018/8/15، شوهد في 2020/2/27، في: http://bit.ly/32xWVNB؛ كارم شرف الدين، «ماذا قال مستشار الغنوشي عن المساواة في الميراث؟»، **عربي 21**، 2017/9/26، شوهد في 2020/2/27، في: http://bit.ly/2uzRC3z؛ لجنة الحريات الفردية والمساواة، «هل سيمرر قانون المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة في تونس؟»، **بي بي سي نيوز**، 2018/8/13، شوهد في 2020/2/27، في: http://bit.ly/3a7iM0Q

يميل أصحاب الاحتجاج بالنص إلى أن نصوص الميراث نصوص ثابتة وقطعية وأبدية، ويتبعون خطًا استدلاليًا واحدًا بسيطًا: «النص يقول ذلك، لذا هو كذلك». وعلى هذه الطريقة في التعامل مع النص بُنِي أبرز الحجج وأكثرها في معارضة القانون. ويمثّل هذا النوع من الاحتجاج علماء دين، وناشطون سياسيون، وأشخاص متظاهرون في الشوارع[38].

لكن مشكلة هذه الحجة تتمثل في أنها تفتقر إلى أي حساب للتاريخ والسياق بحسب كوك، أو المبادئ القانونية بحسب دووركين. وهذا ينفي أي فرصة لاحتواء آراء متباينة في المجال العام، ويجعل الأمر مقسمًا بين إيمان وهرطقة، ما يسمح بالحكم على الأطراف الأخرى لرأيهم نفسه، بدلًا من الطريقة التي تم بها الوصول إلى هذا الرأي.

• تتعلق الحجة الثانية بمقاصد الشريعة؛ إذ احتج أنصار قانون المساواة بأن الدين فيه نصوص تخص العبادات ونصوص تخص المعاملات، وما هو غير قابل للتغيير هو العبادات، أما المعاملات فهي بخلاف ذلك، وتقسيم الميراث داخل في القسم الثاني[39]. وقد دعم أنصار القانون حججهم بمقاصد الشريعة، واستدلّوا بالآية الكريمة: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ﴾ (البقرة: 228)[40]. كما احتُجَّ بآيات أخرى تؤكد المساواة بين الرجل والمرأة، من حيث إن المساواة في النصوص الشرعية مطلقة، وإن كان هناك تطبيقات جزئية لا مساواة فيها. ولكن مع تغيّر الوضع التاريخي، ينبغي أن يسُتأنَس بما هو مطلق على حساب ما هو جزئيّ. وفي رأينا، تُعدّ هذه الطريقة في النقاشات حول تفسير النصوص الدينية، انتقالًا مهمًا للعلمانية في الوطن العربي؛ من تشويه الخطاب الديني إلى التعامل مع الدين ومصادره من أجل تطوير مناقشات ضمن الإطار الديني نفسه.

• تتعلق الحجة الثالثة بتحسين الإسلام وضع المرأة. وقد استُعمِلت هذه الحجة للدفاع عن قوانين الميراث الإسلامية. وجاء ذلك في شكل ضمان الميراث بعد حرمان المرأة منه، ومنع وأد النساء، والسماح للمرأة بأن تصبح عضوًا ناشطًا في المجتمع. ومع ذلك، تتمثّل مشكلة هذه الحجة في أنها راكدة تاريخيًا، وتفترض أن التاريخ ليس تقدميًا، كما أنها لا تنسجم مع أحد افتراضات كوك في أسس المجال العام غير الاستبدادي. وفي حين أن هذا الادعاء يمكن إثباته من خلال عدة نصوص أخرى تشير إلى كمال القيم الأخلاقية في زمن النبي، فإنه يتوقف فعلًا على ذاك الزمن، ولم يُعط أي تفسير للسبب مفاده أن هذه التحسينات هي التحسين الوحيد في حالة المرأة الذي ينبغي أن يكون في الماضي والحاضر. وفي الواقع، لم يتم إعطاء بيانات ولا حجج فلسفية أو سوسيولوجية. وهذا الجمود يؤكد على الاتجاهات السلطوية للحجج النصية.

(38) «تونس: جدل حول مبادرة تشريعية للمساواة بين الرجل والمرأة في الميراث» **فرانس 24**، 2016/5/11، شوهد في 2020/2/27، في: http://bit.ly/381GQRu

(39) «الرئيس التونسي باجي السبسي يأمر بإحالة قانون المساواة في الميراث إلى البرلمان»، **قناة المحور**، 2018/8/13، شوهد في 2020/2/27، في: http://bit.ly/384ERLW

(40) «إفتاء تونس يحسم الجدل ويؤيد مساواة المرأة مع الرجل في الميراث»، **رصيف 22**، 2017/8/16، شوهد في 2020/2/27، في: http://bit.ly/2uluB4a

• تتمثل الحجة الرابعة (الأخيرة) في أن الرجال في الفقه الإسلامي لا يرثون دائمًا أكثر من النساء، في عديد من حالات الميراث. وقد صرح بهذا الكثير من المدافعين عن قانون الميراث الإسلامي. ومع ذلك، تم تناول هذه الحجة في تقرير اللجنة، ولوحظ أنه في حين أن هذه الحالات موجودة، فإنّ أكثر الحالات يحدث فيها العكس؛ أي إنّ الرجل يرث أكثر من المرأة.

ج. سجل الحجج السوسيولوجية

لوحظ أن الاختلاف في سجل الحجج السوسيولوجية نال حظًا أكبر بين المؤيدين والمعارضين، كما لوحظ أن هذا الاختلاف يمثّل توجّه الفريقين في نقل النقاش إلى عالم السياق، وإن كان هذا النقاش السياقي يفتقر إلى غير قليل من النضج. وقد لاحظنا ثلاث حجج اجتماعية رئيسة يقدمها الجانبان، هي: قانون المساواة بين الجنسين وطبيعة الأسرة التونسية، وعدم وجود تمثيل لجميع أطراف المجتمع التونسي في اللجنة، وأولويات السياق التونسي.

• الحجة الأولى حول دور وطبيعة الأسرة التونسية في النوع الاجتماعي: إن الغرض من قوانين الميراث المُساوية هو التكيف مع أدوار الجنسين المتغيرة في المجتمع التونسي. وقد اعتُرض على القانون بأنّه هو نفسه سيؤدي إلى مزيد من التغيير في أدوار الجنسين[41]، ورأى البعض أنّ هذا التغيير يؤدي إلى «تدمير الأسرة التونسية التقليدية»[42].

تبدو هذه الحجة مقنعة لولا المبالغة في لغة الخطاب، مع أنّها كانت مدعومة بالإحصاءات أو البحوث الاجتماعية. ومع ذلك، ومع تغير أدوار الجنسين بالفعل في المجتمع التونسي أيضًا، هناك حالة من الصدع التاريخي وضرب من تدمير وحدة الأسرة. بيد أن التغير في الأدوار الجنسانية ليس بالضرورة سيئًا، ولم يقدم أحدٌ حججًا معارضةً تفنّد هذه النقطة على نحو مقنع.

ذكر تقرير اللجنة، أن 54 في المئة من النساء متعلمات، مقارنة بـ 46 في المئة من الرجال في هذا الشأن، وأن المرأة أصبحت أكثر نشاطًا في المناطق الريفية والحضرية، وأن مشاركتها تزداد في التعليم والعمل[43]. وقد زادت قيمة هذا الاستدلال لأنّه دُعم بإحصاءات. ومع ذلك، فإن الإحصاءات لا تأخذ في الاعتبار الطبقة الاجتماعية لأولئك النساء العاملات، وسنهن، ومعتقداتهن، وأدوارهن في الأسرة، وغير ذلك من المتغيرات الممكنة، لعمل تحليلات أعمق من شأنها أن توفر وصفًا أدق للحالة التونسية.

(41) «رأي الشارع التونسي حول إجراء مراجعات قانونية».

(42) يقول توفيق بوعشبة: «التقرير في رأيي استهدف عددًا من أسس الأسرة التونسية بصورة عبثية وسخيفة؛ حيث اتجه مثلًا إلى مسألة المهر الذي من شروطه صحة عقد الزواج، وجاء بتلك المقولة الاستفزازية المتمثلة في اعتباره إهانة للمرأة، وتعديًا على كرامتها، كما تضمن أيضًا مسألة العدة، وتناولها من زاوية أن فيها إخلالًا بالمساواة بين الرجل والمرأة، كما لو أنّ الأمر يمكن طرحه بهذه الصورة، ثم نجد فيه أيضًا حربًا على الأب باعتباره رئيس العائلة في نظرة صدامية لا مجال لها مجتمعيًا، حيث أورد مسألة إعطاء الإمكانية للأبناء بأن يضيفوا لقب أمهم إلى لقب أبيهم بما قد يحدث توترات لا أحد بحاجة إليها في الأسرة الواحدة. وأتساءل هنا: لماذا الانغماس في مثل هذه المسائل المصطنعة بتعلة المساواة، والحال أن الأمر لا يستدعي ذلك البتة»، ينظر: «المختص في القانون العام توفيق بوعشبة لـ 'الشروق'».

(43) **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**، ص 12.

وقد يؤدي هذا التحليل الممكن المتعدد المتغيرات إلى الإحصاءات عينها المستخدمة في تحليلٍ مختلف للواقع التونسي.

إنّ من الأمور الملحوظة في مناقشة الميراث عدم وجود جانب سياسي للمناقشة، أو - على الأقل - حصر النقاش السياسي في مجال التمثيل وتحديد الأولويات. وهنا نجد الحجتين التاليتين:

• الحجة الثانية: هي عدم وجود تمثيل دقيق للمجتمع التونسي. فقد صرح أحد ممثلي حركة النهضة بأن اللجنة التي كتبت التقرير ذات توجه سياسي واحد، كونها علمانية(44). وإذًا، فإن التقرير منحاز في تمثيله للواقع التونسي، ومقترحاته لا تتوافق مع ما تريده كل أطياف المجتمع التونسي.

• الحجة الثالثة (الأخيرة): تتعلق بالأولويات في السياق التونسي، فقد اقترح نقاد القانون أن القانون ليس أولوية، وأنه إلهاء عن المشاكل الاقتصادية الملحّة التي تثقل كاهل الدولة التونسية(45). ومع ذلك، فإن تعريف الأولويات يتطلب مزيدًا من البحث، حيث يمكن العمل على أكثر من مشروع في الوقت نفسه، والأولوية لا تعني أن الشؤون والقضايا الأخرى لا يمكن تلبيتها أيضًا. ويمكن الإشارة إلى أن الانقسامات التي سيبدَؤُها نزاع الميراث من شأنها أن تقسم الدولة إذا كانت هشة؛ وعليه فإن فكرة انعدام الأولوية سائغة حين يجري النظر إليها من هذا المنظور(46).

ثالثًا: مناقشة الجدل حول الميراث

تجدر الإشارة إلى عدة نقاط فيما يتعلق بالتقرير والحجج اللاحقة التي قدمها، وهي كما يلي:

• أولًا، لم يعد النقاش القائم في تونس بين الحجج الدينية مقابل الحجج غير الدينية أو العلمانية. فمِن أعضاء حركة النهضة، وإن كانوا أقليّة، مَن يؤيد مشروع القانون، ومِن اليساريين والليبراليين مَن يرفض المشروع ويؤيد الفقه الإسلامي وهم كُثر. لذا، تعلق النقاش إلى حد بعيد بمسألة الفرد والتعددية داخل المجتمع. وبالنسبة إلى الفرد، تكمن المسألة في كيفية منح الحقوق والمساواة من دون تقويض بعض البنى الاجتماعية (مثل الأسرة) التي يعتبرها البعض مركزية في أداء المجتمع. أما بالنسبة إلى التعددية، فإنّ السؤال هو: كيف يمكن للمرء أن يسمح باختيارات لمجموعات مختلفة من دون اختزالها في أطر تقليدية أو غربية؟ في تونس، ثمة مجموعة تعارض القانون الجديد وتشعر بالقلق على الأسرة، وليس ذلك لأنها تعيش في الماضي أو لأنها تنتمي إلى الإسلاميين. فمثلًا، تحدّث الرئيس الجزائري الأسبق الشاذلي بن جديد في خطاب متلفز، في عام 1989، عن النساء المحتجات على قانون الأسرة الذي

(44) «تونس: المساواة بين الرجل والمرأة».

(45) عبد اللطيف الهرماسي، **المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر: دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(46) قال منصف المرزوقي: «نحن أمام عملية سياسوية بامتياز للتعمية على الإخفاق المهين للرجل [السبسي] ولحزبه [...] لخلق شرخ بين التونسيين في موضوع خلافي بامتياز، يجب تركه للوقت ولحوار مجتمعي معمّق [...] ويجب رفض هذه المهاترات التي تفرّق، وتجميع الناس حول القضايا المصيرية»، ينظر: وليد التليلي، «السبسي والمساواة في الإرث: إحراج 'النهضة' والمزايدة على الحداثيين، **العربي الجديد**، 2017/8/16، شوهد في 2020/2/28، في: http://bit.ly/38axpz5

اقترحه، قائلًا: «هؤلاء النساء اللواتي يرغبن في تناول الكسكس مع لحم الخنزير»[47]. وقد كانت لدى الرئيس الأسبق منصف المرزوقي، أيضًا، مخاوف بشأن أولويات هذا الإصلاح ضمن الواقع التونسي الهش[48]. وفي الجانب الآخر، هناك مجموعة تريد المساواة بين الجنسين؛ ليس لأنها مفتونة بالغرب، ولكن لأنها تؤمن باقتناع تام بفضيلة المساواة. وفي هذا السياق، انتقدت لمى أبو عودة، مثلًا، الرهاب ضد الازدراع القانوني، أي استنساخ القانون الوضعي الحديث Legal Transplant في الوطن العربي، في حين أن هذه الممارسة شائعة في جميع أنحاء العالم[49]. وفي السياق نفسه، انتقد بعض الباحثين تقليل دور التبادل والتفاعل الحضاري في تاريخ العالم[50]، أو الخطاب المعادي للغرب ضمن ثنائية الشرق والغرب داخل الدراسات ما بعد الاستعمارية[51].

• ثانيًا، يبدو أن صعود حركة النهضة ونظرائها الإسلاميين، حوّل النقاش، إلى حد بعيد، من دائرة مشروعية المساواة في الميراث ضمن الدولة الليبرالية إلى مشروعيته ضمن الدين الإسلامي. وعلى وجه التحديد، استخدم الجانبان مدرسة مقاصد الشريعة، وهي المدرسة المؤطرة لفكر حركة النهضة، والتي ميزته من الأحزاب الإسلامية الأخرى في الوطن العربي. غير أن هذا التحول في الحجج ومصادرها ولغتها، تُرجِم بشكل كبير إلى الوثائق المؤيدة والمعارضة للقانون، ولم يقدم نفسه في المناقشة العمومية التي حدثت على شاشات التلفزيون ومن خلال البوابات الإعلامية الأخرى. وفي هذا السياق، يرى رضوان السيد أن استخدام الدين من جهة طارحي قانون المساواة في الميراث كان توظيفًا أداتيًا، وليس نابعًا من الإيمان بالدين ذاته وأحكامه. وعلى الرغم من ذلك فإن هذا يدل على بدايات للتقارب في الخطابات بين الجهات الفاعلة في السياسة التونسية، وإن كان هذا التقارب لا يزال في بدايته[52].

إن الانتفاضات العربية وبدء التفكير الجدّي في الدولة المدنية يولّدان حاجة إلى الاجتهاد، تمامًا كما حدث في السياق الأوروبي عندما دفع المجتمع الكنيسة إلى التغيير؛ إذ كانت الحجج الدينية والاستدلال ضمن العلوم الدينية أمرًا ضروريًا في إنتاج الشرعية وإضفائها على السياسات والأفعال

(47) Stéphane Papi, «Le contrôle étatique de l'islam en Algérie: Un héritage de l'époque coloniale,» *L'Année du Maghreb*, no. VI (December 2010), pp. 491–503.

(48) التليلي.

(49) لمى أبو عودة، «من يكترث للقانون الإسلامي؟»، **الجمهورية**، 2017/6/5، شوهد في 2020/2/28، في:
http://bit.ly/2TlcGnT

(50) أرماندو سالفاتوري، **سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية**، ترجمة ربيع وهبة (بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017).

(51) Sari Hanafi, «Postcolonialism's After–Life in the Arab World: Toward a Post–Authoritarian Approach,» in: Elena Fiddian–Qasmiyeh & Patricia Daley (eds.) *Routledge Handbook of South–South Relations* (London/ New York: Routledge, 2018), pp. 76–85.

(52) رضوان السيد، «الشرعية الإسلامية في المجتمع والدولة»، **الشرق الأوسط**، 2018/8/24، شوهد في 2020/2/28، في:
http://bit.ly/2T9lZHE

السياسية. كما يضفي الدين بُعدًا إضافيًا على المناقشات الاجتماعية، ويجعلها أكثر تعقيدًا، مع الحفاظ في الوقت نفسه على مساحة يمكن فيها التعامل مع الاختلاف.

• ثالثًا، كانت الحجج القانونية مجالًا مشتركًا بين الطرفين، فكلاهما قرأ الدستور والتشريعات المحلية والقانون الدولي من أجل إظهار صحة وجهة نظره حول قانون الميراث الأكثر صلاحية. ومع ذلك، يظهر اختلاف واضح بين البيانات الرسمية الصادرة عن لجنة الحريات الفردية والمساواة والبيانات الصادرة عن حركة النهضة. وقد أصدرت اللجنة تقريرًا شاملًا عُرضت فيه الحجج الممكنة مع المراجع بطريقة منظمة. وفي المقابل، أصدرت النهضة بيانًا من صفحة واحدة، أوردت فيه كل مطالبها، مع قليل من الحجج؛ وهو ما أظهر حركة النهضة أكثر براغماتية من اللجنة. ومن ثمّ، كان موقف النهضة أضعف، مقارنةً بالبيانات الرسمية التي أصدرتها الجهتان.

• رابعًا، ناشد معارضو القانون إجراء تصويت برلماني تحت سقف الديمقراطية، وذكروا صراحة أنه ينبغي السماح للناس باختيار ما يرونه مناسبًا في حكمهم[53]. ويشير هذا النداء إلى تحول جوهري في الحركة الإسلامية؛ من حركة عقائدية أيديولوجية تنظر إلى الواقع من خلال شعارات مطلقة إلى حركة سياسية ذات طابع عملاني تقدم تنازلات للحفاظ على السلام والاستقرار المحليين، وتحاول استخدام بطاقة الالتزام بمبادئ الديمقراطية، قدر المستطاع، والدفع إلى التوافق[54].

• خامسًا، يظهر تحليل البيانات العامة لمؤيدي القانون أشكالًا مختلفة من الحجج، ولكنها كلها لا تفي بمعايير كوك لعدم الاستبداد، ما جعل سياسات الهوية تستمر عند بعض الجهات الفاعلة، وبشكل أقل عند معارضي القانون، فقد ذُكر أن المساواة بين الجنسين هي قيمة مطلقة؛ لذا ينبغي إنفاذها بصرف النظر عما إذا كان المجتمع نفسه يريدها أم لا. وفي ضوء ذلك، ينظر إلى المساواة بين الجنسين على أنها أمرٌ مشابه لإلغاء العبودية أو منع العنصرية والتمييز العنصري[55]، ولكن قد يدعي

(53) قال نور الدين العرباوي، وهو قيادي في حركة النهضة: «نحن مع خطاب رئيس الجمهورية في هذا الملف، والموضوع ليس فيه أي حرج، ونحن نتحاور في ظل الديمقراطي»، وصرح عبد الفتاح مورو بأن القانون يجب أن يعرض على البرلمان قبل إقراره أو رفضه. ينظر: «نور الدين العرباوي: النهضة مع المساواة في الميراث».

(54) قال راشد الغنوشي: «إن التوافق أرضية خصبة لكل حوار جدي بين مكونات المجتمع، وهو خيار استراتيجي لحركة النهضة، وهو ما ظهر جليًا في موقفنا من الدستور الذي راهنّا على أن يكون موحِّدًا لا مقسِّمًا أو مفرِّقًا. وكانت جلسة المصادقة عليه عرسًا وطنيًا خالدًا والحمد لله. ومن المنطلق ذاته ندعو إلى تبني نفس استراتيجية الحوار، والبحث عن معالجة المستجدات، والنأي بالمجموعة الوطنية عن كل ما من شأنه إحلال الفرقة والتطاحن والتباغض. وفي هذا السياق نؤكد أننا سنتفاعل مع مبادرة رئيس الدولة حول الإرث حين تقدم رسميًا إلى البرلمان، بما تقتضيه من الحوار والنقاش، للوصول إلى الصياغة التي تحقق المقصد من الاجتهاد، وتجعل من تفاعل النص مع الواقع أداة نهوض وتجديد وتقدم لا جدلًا مقيتًا يفرق ولا يجمع، ويفوت على التونسيين والتونسيات المزيد من فرص التضامن والتآلف، وتساعدنا جميعًا على المضي قدُمًا في تحقيق ازدهار المرأة التونسية. وهذه مناسبة أنوه فيها بانتخاب الأخت سعاد عبد الرحيم أول رئيسة لبلدية تونس، كما أهنئ كل من حظين بهذا الشرف في البلديات الأخرى، سواء من المترشحات على قائمات النهضة (أكثر من أربعين سيدة) أو القائمات الأخرى»، ينظر: راشد الغنوشي، الصفحة الرسمية للدكتور راشد الغنوشي، موقع فيسبوك، 2018/8/17، شوهد في 2018/08/24، في: http://bit.ly/2PRvEkf

(55) **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**، ص 8.

البعض أن مثل هذه الحالات لا تمس الهوية الدينية للأمة كحالة الميراث على سبيل المثال. وبالمثل، فإن الغالبية العظمى ممن شملهم أحد الاستبيانات[56]، من الذين كانوا ضد القانون ذكروا أن قوانين الميراث الإسلامية مطلقة، وإذا تدخلت الحكومة في منعها، فإنها في الواقع تصبح معادية للدين، أو، على أقل تقدير، أقل دينية[57].

كان موقف النهضة الرسمي أكثر وسطية؛ إذ ذكر أنه في حين أن حركة النهضة وقفت ضد قانون المساواة في الميراث، الذي يعتبر أنه مناقض للإسلام، فإن للناس حقًا في تقرير ما يرغبون فيه، سواء أكان اختيار قانون الفقه الإسلامي التقليدي أو القانون المساوي؛ ومن ثمّ الإقرار بمبدأ التعددية القانونية[58].

في رأينا، يسمح نقل هذا الجدل من عالم المطلقات الأخلاقية إلى عالم التقييد المحلي للجانبين بتقديم حجج أقل سلطوية. أما في حال التزام الحجج المطلقة والثنائيات الحادّة، فإن ذلك سيؤدي إلى مزيد من الاستقطاب في الساحة السياسية التونسية، واستمرار سياسات الهوية التي تُديم الصراعات وتنمِّيها. ولذلك، يأتي حل الاستفتاء في هذا السياق كسيف ذي حدين، فإمّا أن يؤدي إلى شعبوية سلطوية، وإما أن يكون أداةً ديمقراطيةً علمانية تسمح بالتعبير عن الدين في المجال العام، بما لا يخرق الطابع غير المستبد له.

• سادسًا، كانت الأسبقية من أهم نقاط الاختلاف في تطبيق القانون، ففي حال سكوت المتوفَّى عن القانون الذي يريد أن يعتمده لتقسيم الميراث، فإن القانون المقترح قد شمل القول إن المساواة في القانون هي ما يتم اعتماده، لا القانون الفقهي التقليدي[59]. وهذا يعطي أولوية أنطولوجية وغائية للمساواة في الميراث على قانون الفقه الإسلامي كما هو سائد حاليًا، وهو ما رآه البعض تضاربًا مع ثقافة أغلبية التونسيين.

• سابعًا، يُعدّ تنوع العناصر الفاعلة في المشهد السياسي في تونس مثالًا فريدًا في الوطن العربي. فالخط الفاصل بين الأكاديميين والناشطين السياسيين ضبابي جدًّا، وكثير من المقالات التي تم تحليلها، صاغها أكاديميون يدرّسون في الجامعة، ونشرتها وسائل الإعلام المختلفة، التقليدية والاجتماعية. ومع هذا، كان أولئك الأكاديميون أنفسهم موجودين في الشوارع عندما كان الناس

(56) بحسب عبد اللطيف الهرماسي، كشف تقرير «الحالة الدينية في تونس لسنة 2015» أن 66 في المئة من الشعب التونسي يرفض فكرة المساواة في الإرث. وفي تقرير «الحالة الدينية في تونس 2011–2015» يرفض 64.7 في المئة من الشعب التونسي فكرة المساواة في الإرث، و7.27 في المئة يعتبرونها مقبولة، و6.7 في المئة يعتبرونها من باب الحريات. وقد رفض 58 في المئة من النساء فكرة المساواة في الميراث، في مقابل 67.1 من الرفض بين الرجال. ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، «التسوية في الإرث ثورة ثقافية نخبوية لا مطلب مجتمعي»، جريدة **الفجر التونسية**، 2018/6/24، شوهد في 2020/3/4، في: http://bit.ly/3b8iYOV

(57) «تونس: جدل حول مبادرة تشريعية»؛ «رأي الشارع التونسي حول إجراء مراجعات قانونية»؛ «نقاش على المباشر: تونس تتجه لإقرار المساواة في الإرث بين الرجل والمرأة.. أي تأثير على الجزائر؟»، شوهد في 2020/3/4، في: https://bit.ly/2U5oABE

(58) حركة النهضة، «البيان الختامي للدورة 21 لمجلس شورى حركة النهضة»، 2018/8/26، شوهد في 2020/2/28، في: bit.ly/2vkfSHz/

(59) **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة**، ص 228.

يحتجون؛ ما يدل على وجود وحدة مهمة في المشهد التونسي. إنّ الأثر الاجتماعي للبحث الذي يقدمه هؤلاء الأكاديميون، ودورهم في صياغة الوعي العام أمران مهمان ومركزيان. ومع ذلك، ينشأ تمييز بين الأكاديميين الذين كانوا مع مشروع القانون الجديد، والذين هم على اتصال أكبر بجمعيات نسوية وجمعيات حقوق الانسان (منظمات ثقافية مختلفة)، والأكاديميين الداعمين لقانون الميراث الإسلامي، والذين يبدو أنهم أشدّ ارتباطًا بالجماهير من حيث اعتمادهم على التعبئة الحزبية وبعض منظمات المجتمع المدني ذات الصبغة الإسلامية. ويدعم هذه الملاحظة تحليل حضور المظاهرات؛ فغالبًا ما يحضر الناشطون المظاهرات المناصرة للقانون، بينما يحضر مظاهرات المعارضين جمهور أكبر وأكثر تنوعًا. وهؤلاء المتظاهرون اتهموا السبسي بالسير على خُطى بورقيبة (أي بالعلمنة الصامتة من أعلى إلى أسفل)[60]. ومن المثير للاهتمام أنّ الأكاديميين والمثقفين شاركوا منذ البداية في الخطاب العمومي. فبعد كتابة التقرير من طرف لجنة الحريات الفردية والمساواة والرد عليه من خلال التصريحات والمحاضرات والمقالات من طرف المثقفين العموميين، خرج الناس إلى الشوارع، وبدأ النقاش العمومي يتبلور. اختارت حركة النهضة أولًا عدم إعطاء موقف، الأمر الذي يعكس بعض الاختلاف داخل الحركة، وبعد بضعة أشهر، صدر بيان رسمي من الحركة، بناءً على عديد من الاجتماعات الداخلية. وكان هذا البيان أقصر كثيرًا وأقل تفصيلًا من تقرير اللجنة؛ ففي الوقت الذي يرفض فيه قانون المساواة، يوفر القبول المحتمل من خلال الاستفتاء الذي يعتبر وسيلة للتحكيم في الساحة السياسية.

خاتمة

كشف النقاش حول الميراث ثلاثة سجلات من الحجج المستخدمة: الحجج الفقهية/ النصية، والاجتماعية، والقانونية. وبينما يستند موقف مؤيدي المساواة بين الجنسين في المقام الأول إلى الحجج القانونية، ثم الاجتماعية، ثم الفقهية/ النصية، فإنّ المعارضين للمساواة يستخدمون الحجج النصية، ثم القانونية، وأخيرًا الاجتماعية. وعلى سبيل المثال، يبدو ضعف الحجة الاجتماعية عند معارضي القانون واضحًا عندما يقولون بتقسيم جندري للعمل داخل الأسرة، حيث يتحمل الذكر العبء المالي الرئيس للعائلة، ويساعد الوالدين والأشقاء في حالة الضيق، ولكنهم لا يدعمون قولهم هذا بأي إحصائيات أو أدلة إمبريقية. ومع ذلك، فإن النقاش الذي دار في تونس استخدم لغة مشتركة كتفسير النص الديني وسائر الحجج الأخرى؛ ما يسمح بتقليص الميول الاستبدادية، والحد من الاستقطاب من خلال الحوار. لقد شهدنا توترات أقل من التوترات التي اعتدنا أن نلاحظها في المجتمعات العربية، وقد وصف خالد أبو الفضل التوتر بـ «التوتر بين سلطة الدين والاستبداد في الخطاب الإسلامي»[61]، وهو متمثل بالعملية التي يتم من خلالها استخدام سلطة الدين لإنتاج الحكم الاستبدادي. وعلى المنوال نفسه، يرى ألكسندر كايرو - بناءً على دراسته للمفتين في قطر - أن بعض الشخصيات الدينية

(60) «مداخلة أبو يعرب المرزوقي في ندوة الحريات الفردية والمساواة»، موقع يوتيوب، 2018/7/16، شوهد في 2020/2/28، في: http://bit.ly/38gfuqB

(61) Khaled Abou El Fadl, *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses* (Austin, TX: Dar Taiba, 1997).

بدأت بالاعتماد على «نصوص التراث الإسلامي وتأكيد التزاماتها المركزية لهذه النصوص، مع تبني أفكار اجتماعية حديثة والتكيف مع النظم الأخلاقية الناشئة»[62].

إن الرجوع إلى النصوص والقيم المجردة، سواء كانت ديانية أو علمانية، يعزّز الميل للاستبداد. ومع ذلك، لا يزال النقاش في تونس في حاجة إلى أخذ الواقع الاجتماعي - السياسي في الاعتبار، وهذا قد يحل الصراع بين ماضي تونس وحاضرها ومستقبلها. لقد استُخدِم التاريخ والسياق اللذان يفتحان باب الاجتهاد والمصلحة من معظم الفاعلين لتبرير مواقفهم، وهذا يجسد مفاهيم غير سلطوية، لكنه ليس أمرًا كافيًا للقضاء على الميول الاستبدادية. وقد يؤدي السماح باختيار نظام الميراث (التعددية القانونية) إلى حلول وسط يرضى بها الجميع، بغضّ النظر عن اتفاق الآخرين معهم أو لا. ويمكن أن تمكّن هذه الترتيبات القانونية من التقاضي Litigation بطريقة أكثر عدلًا وتغذي بناء ثنائية سائلة للحقوق مقابل الطقوس؛ بمعنى العادات والتراث الثقافي والديني Rights–Versus–Rites Binary في القانون، والسياسة في واقع معقد من المأسسة السياسية للدين والمأسسة الدينية للسياسة[63]. وليس من المستغرب أن تصبح تونس مختبرًا لهذا الجدل الصحي نسبيًا، وإنّ هذا المختبر، بحسب تعبير كريم صادق، هو مختبر «لإطلاق العنان للتحرر المحتمل للسياسة الإسلامية مع كبح احتمال استبدادها [...] وذلك بفضل الفكر الإسلامي المتميز لراشد الغنوشي»[64].

لعل أهمية النقاش حول الميراث تكمن في أنه انطلق من فكرة عالمية Universality المساواة بين الجنسين، وليس من فكرة الخصوصية الإسلامية أو التونسية؛ فالموضوع لم يعد هذا أو ذاك، بل غدا من الضروري البدء من العالمية. ولكن كيف نفهم العالمية في هذا السياق؟ هناك ثلاثة شروط للمفهوم العالمي، هي:

• أولًا، أن يكون محل «شبه» إجماعٍ بين الثقافات، وليس فقط لكونه تولد في السياق الأوروبي - الأميركي.

• ثانيًا، هو ليس مفهومًا غائيًّا بل تجربة تاريخية[65]، كسبت معياريتها من خلال عملية التعلم التاريخي الإنساني المفتوحة المآل.

(62) Alexandre Caeiro, «The Politics of Family Cohesion in the Gulf: Islamic Authority, New Media, and the Logic of the Modern Rentier State,» *Arabian Humanities*, 2018, accessed on 28/2/2020, at: http://bit.ly/2x1uEmX

(63) Tamir Moustafa, *Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State* (New York: Cambridge University Press, 2018).

(64) يختلف رأي كريم صادق عن رأي المولدي الأحمر في هذا المجال، ينظر:

Karim Sadek, «Islamic Democracy: The Struggle for and Limits of Recognition,» PhD. Dissertation, Graduate School of Arts & Sciences, Georgetown University, Washington, 2012; Mouldi Lahmar «Islamists and Politics in Tunisia Today: Is the Foundation of a Democratic Islamic Party Possible?» Eid Mohamed & Dalia Fahmy (eds.). *Arab Spring: Modernity, Identity and Change* (London: Palgrave Macmillan, 2020).

(65) Pierre Rosanvallon, «Democratic Universalism as a Historical Problem,» *Books & Ideas*, 8/4/2008, accessed on 28/2/2020, at: http://bit.ly/2TtslAE

• ثالثًا، عالميته غير ممكنة إلا بكونه مخيالًا An Imaginary عامًا، فضفاضًا، مرنًا، وليس نموذجًا يتم تصديره.

وعلى هذا المنوال نفسه، تجري عالمية المساواة الجندرية، فالديمقراطية، في رأينا، ما هي إلا تجربة تاريخية أفضى إليها الإعلان الفرنسي لحقوق الإنسان والمواطن عام 1789، ومن ثمّ الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ويرى الباحثان أن الثورات في أميركا اللاتينية في الثمانينيات، وأوروبا الشرقية في التسعينيات، والانتفاضات العربية في هذا القرن، انطلقت مستفيدة من المعتقدات الليبرالية والنصوص الدينية أيضًا (مبدأ الشورى). وبناءً عليه، فإن العالمي المتخيل عن المساواة الجندرية يجب جعله محليًّا من خلال النظر إلى السياق التونسي وتاريخه. لذلك، إن كانت المساواة الجندرية قيمة عالمية متخيّلة، فإن تطبيقها يستدعي النظر في الأحوال الزمكانية لمعرفة كيفية موضعة المساواة ضمن القيم المجتمعية الأخرى المتنافسة في كل مجتمع. نستحضر هنا بعض الباحثين المحافظين الذين يرون أن التضامن الأسري قيمة مهمة ويدفعون في اتجاه التعددية القانونية لاستيعاب العصر التعددي الذي نعيشه. نعم، قد تختار الأغلبية قرارًا معيّنًا لكن هذا الأمر لا يلغي حق الأقلية في عدم الخضوع للأغلبية؛ ما من شأنه أن يفتح الباب لمجتمع تعددي قانونيًا، ولكن ذلك لا يمر من دون اعتراضات.

ساعدنا استخدام معايير كوك في الحوار التونسي على تفكيك المنطق الثنائي (الدين أو العلمانية) الذي يضع الناس في مواقف متضادة. إنّ نقاش الميراث الذي شهدناه هو جزء من عملية مستمرة لتحقيق مبدأ الاعتراف الاجتماعي والسياسي المتبادل، كما عند إكسيل هونيت[66]. ومن خلال الحوار الحاصل، يبدأ مؤيدو القانون ومعارضوه بالاعتراف باحتياج بعضهم إلى بعض، من دون أخذ مواقف استبعادية تصف الآخرين بـ«التغريب» أو بـ«الرجعية». إن أي تجاهل للمجموعات الدينية، رجالًا ونساءً، كصوت شرعي في النقاش العمومي، يعزز سياسة الهوية. وعلى المنوال ذاته، فإن أولئك الذين يؤمنون بفضيلة الفرد والفردانية في تغيير المجتمع التونسي هم أيضًا أصوات شرعية وأصيلة[67] لا يمكن اختزالها بنعتها بأنها «أجنبية»، أو أنها «وليدة الموضة الغربية».

المراجع References

العربية

الأحمر، المولدي. **في الثورة: من منظور علم الاجتماع السياسي**. تونس، مطبعة فاين آر برنت، 2011.

الزغل، عبد القادر وآمال موسى. **حركة النهضة بين الإخوان والتونسة**. تونس: دار سراس للنشر، 2014.

(66) Axel Honneth, *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*, Joel Anderson (trans.) (Cambridge, Mass: The MIT Press, 1996).

(67) Hénia.

سالفاتوري، أرماندو. **سوسيولوجيا الإسلام: المعرفة والسلطة والمدنية**. ترجمة ربيع وهبة. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2017.

السيد، رضوان وساري حنفي وبلال الأرفه لي (محررون). **نحو إعادة بناء الدراسات الإسلامية.** بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، 2019.

لجنة الحريات الفردية والمساواة. **تقرير لجنة الحريات الفردية والمساواة.** تونس: 2018. في:
https://bit.ly/2QivjXE

الهرماسي، عبد اللطيف. **المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر: دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

حركة النهضة. «البيان الختامي للدورة 21 لمجلس شورى حركة النهضة». 2018/8/26. في:
http://bit.ly/2vkfSHz

مجموعة باحثين. **الثورة التونسية: القادح المحلي تحت مجهر العلوم الإنسانية**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2014.

الأجنبية

Abou El Fadl, Khaled. *The Authoritative and Authoritarian in Islamic Discourses*. Austin, TX: Dar Taiba, 1997.

Aduna, Danna Patricia S. «The Reconciliation of Religious and Secular Reasons as a Form of Epistemic Openness: Insights from Examples in the Philippines.» *The Heythrop Journal*. vol. 56, no. 3 (May 2015).

Joan Scott, Wallach. *Sex and Secularism*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.

Arat, Yesim. «Women's Rights and Islam in Turkish Politics: The Civil Code Amendment.» *Middle East Journal*. vol. 64, no. 2 (2010).

Caeiro, Alexandre. «The Politics of Family Cohesion in the Gulf: Islamic Authority, New Media, and the Logic of the Modern Rentier State.» *Arabian Humanities*. 2018. at: http://bit.ly/2x1uEmX

Cooke, Maeve. «A Secular State for a Postsecular Society? Postmetaphysical Political Theory and the Place of Religion.» *Constellations*. vol. 14, no. 2 (2007).

Cooke, Maeve. «Avoiding Authoritarianism: On the Problem of Justification in Contemporary Critical Social Theory.» *International Journal of Philosophical Studies*. vol. 13, no. 3 (September 2005).

Cooke, Maeve. «Salvaging and Secularizing the Semantic Contents of Religion: The Limitations of Habermas's Postmetaphysical Proposal.» *International Journal for Philosophy of Religion*. vol. 60, no. 1/3 (December 2006).

Dworkin, Ronald. *A Matter of Principle*. Oxford: Harvard University Press, 1985.

Fadel, Mohammad. «Public Reason as a Strategy for Principled Reconciliation: The Case of Islamic Law and International Human Rights.» *Chicago Journal of International Law*. vol. 8, no. 1 (2008).

Fiddian–Qasmiyeh, Elena & Patricia Daley (eds.). *Routledge Handbook of South–South Relations*. London/ New York: Routledge, 2018.

Hénia, abdelhamid. *Le frère, le sujet et le citoyen: Dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie*. Tunis: L'or du temps, 2015.

Honneth, Axel. *The Struggle for Recognition: The Moral Grammar of Social Conflicts*. trans Joel Anderson (trans). Cambridge: The MIT Press, 1996.

McCarthy, Rory. «Re–Thinking Secularism in Post–Independence Tunisia.» *The Journal of North African Studies*. vol. 19, no. 5 (2014).

Mohamed, Eid & Dalia Fahmy (eds.). *Arab Spring: Modernity, Identity and Change.* London: Palgrave Macmillan, 2020.

Moustafa, Tamir. *Constituting Religion: Islam, Liberal Rights, and the Malaysian State*. New York: Cambridge University Press, 2018.

Nyhagen, Line. «The Lived Religion Approach in the Sociology of Religion and Its Implications for Secular Feminist Analyses of Religion.» *Social Compass*. vol. 64, no. 4 (2017).

Papi, Stéphane. «Le contrôle étatique de l'islam en Algérie: un héritage de l'époque coloniale.» *L'Année du Maghreb*. no. VI (December 2010).

Rosanvallon, Pierre. «Democratic Universalism as a Historical Problem.» *Books & Ideas*. 8/4/2008. at: http://bit.ly/2TtslAE

Sadek, Karim. «Islamic Democracy: The Struggle for and Limits of Recognition.» PhD. Dessertation. Graduate School of Arts & Sciences. Georgetown University. Washington. 2012.

«Tunisia.» Social Institutions & Gender Index. SiGI. 2014. at: http://bit.ly/390pqFA

Walhof, Darren R. «Habermas, Same–Sex Marriage and the Problem of Religion in Public Life.» *Philosophy & Social Criticism*. vol. 3, no. 39 (2013).

روضة القدري | Raoudha Elguedri*

بروز الفرد في تونس: الخصوصيات والإشكالات

The Emergence of the Individual in Tunisia: Characteristics and Problems

ملخص: هل في الإمكان الحديث عن «الفرد» في السياق المغاربي عمومًا، والتونسي خصوصًا؟ تبيّن الدراسة إمكانيات ذلك، شرط الوقوف على مسافة نقدية من تعريفات منغلقة على أطرها لا ترى إمكانيات لبروز الفرد خارج قائمة من الاشتراطات التاريخية والسياسية والاقتصادية التي تنزع إلى الماهوية، وتنهل من مركزية ثقافية معيّنة. وتناقش الدراسة «بروز الفرد» بوصفه ظاهرةً اجتماعية ورهانًا سوسيولوجيًا يستدعي مراجعة الأدوات النظرية والمنهجية الكلاسيكية التي طالما قدّمت الفرد مقابلًا لفكرة المجتمع، وخارجًا عن دائرة الاهتمام السوسيولوجي. كما يتطلب تدقيقًا في مصطلحات تشهد خلطًا واسعًا في ما بينها؛ على غرار الفردنة، والفردانية، والتفرّد. وانطلاقًا من دراسات ميدانية كيفية، تقدّم الدراسة أمثلة عن سيرورة التفرّد المخصوصة التي يشهدها المجتمع التونسي، في ارتباطٍ بسيرورة التحديث وبناء الفرد – المواطن، وسجالات الهوية، والصراعات حول نموذج مجتمعي ما بعد ثورة 14 جانفي 2011.

كلمات مفتاحية: فرد، فردية، حريات فردية، فردانية اجتماعية، تونس.

Abstract: Is it possible to talk about «the individual» in the Maghrebi and, specifically, Tunisian context? The study demonstrates that it is possible, provided that closed definitions of the individual, which do not entertain the possibility for the individual to emerge outside a list of historical, political and economic conditions that tend towards essentialism and that draw upon one culture are avoided. The study discusses «the emergence of the individual» as a social phenomenon and a sociological wager that entails a review of the classical theoretical and methodological tools that have long presented the individual in contrast to idea of society and outside the realm of sociological interest. It also requires an examination of terms that are widely confused, such as individualisation, individualism, and individuation. Starting with qualitative field studies, the study provides examples of the specific process of individuation witnessed in Tunisian society, in connection with the process of modernization and individual–citizen building, records of identity, and conflicts over a post–2011 revolution social model.

Keywords: Individual, Individualisation, Individual Freedoms, Social Individualism.

* أستاذة مساعدة ببرنامج علم الإجتماع والأنثروبولوجيا بمعهد الدوحة للدراسات العليا. متحصلة على شهادة الدكتوراه في العلوم الاجتماعية والإنسانية والدينية، تحديدًا في اختصاص علم الاجتماع، من جامعة تونس.

Assistant professor of sociology at Sociology and Anthropology Program at Doha Institute for Graduate Studies. She has a PhD in Sociology from the University of Tunis.

مقدمة

تمثّل مطالب الحرية والمساواة وحقوق الإنسان، ومن ضمنها حقوق المرأة والحريات الفردية، مدارًا أساسيًا للتحولات التي شهدها العالم العربي منذ مطلع القرن الحادي والعشرين. وقد كانت هذه المطالب من ضمن ما نادت به النُخب المتنوّرة منذ بواكير الإصلاح في القرن التاسع عشر، وخاصة في أوج ما يسميه ألبرت حوراني «عصر التنوير» أو «النهضة»[1].

وفي ما عدا بعض البلدان التي أنجزت إصلاحات حققت، إلى حدّ ما، بعضًا من هذه المطالب غداة الاستقلال، مثل تونس في ما يتعلق بحقوق المرأة وبعض الحريات، ظلّت أغلب المطالب المتعلقة بالمساواة وحقوق الإنسان والحريات الفردية معلّقة، أو مصادرة باسم الدين والعادات والخصوصيات الثقافية، أو أولويات أخرى تقتضي تأجيل الاستجابة لهذه المطالب. أصبحت هذه المطالب مدار حركات اجتماعية وثقافية وسياسية متنامية في العقود الأخيرة من القرن العشرين، لتساهم في إطاحة عدد من الأنظمة العربية، كما في تونس ومصر، وفي ما تشهده اليوم بلدان عربية عديدة مثل السودان والجزائر.

وسواء تعلّق الأمر بالحريات أو المساواة أو حقوق المرأة أو كونية حقوق الإنسان عامة، فإنه لا يخفى ما لهذه المطالب من علاقة بمسألة الفردنة والفردانية، وبروز الفرد في الفضاءات العربية و/ أو الإسلامية. وتُعتبر تونس رائدة في هذا المجال وضمن هذه الفضاءات، حيث تجسّدت في سيرورتها «التحديثية» مطالب وتحركات وتحققات في مسائل الحقوق الفردية ضُمّنت في دستورها، وكانت آخر تعيناتها ما تبنّاه رئيس الدولة السابق محمد الباجي قائد السبسي (2014–2019) الذي كان وراء ما جاء في «تقرير لجنة الحريات والمساواة» (2018) من مشاريع تهدف إلى تحقيق المساواة في الميراث، وإلغاء القوانين التي تسمح بانتهاك عدد من الحقوق المتعلقة بالمساواة والحريات.

لذلك، تركّز هذه الدراسة على أمثلة مستقاة من الحالة التونسية التي كانت محل بحث ميداني، إلّا أنّ الهاجس الأكبر هنا هو الوقوف على مفاهيم الفرد Individual، والتفرّد Individuation، والفردنة Individualization، لإزاحة ما يشوبها من لبس، خاصة في السياق العربي والمغاربي؛ ذلك أننا نجد في البحوث السوسيولوجية، الغربية منها خاصة، كتابات عديدة يسعى مؤلفوها لتوضيح الفوارق بين المصطلحات المذكورة، استنادًا إلى قراءات وتوجهات مختلفة[2]. ويُعزى اللبس في جانب كبير إلى

---

(1) ألبرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: منشورات دار النهار للنشر، 1986).

(2) على سبيل المثال، يُنظر في هذا السياق مؤلفات دانيلو مارتوتشيللي حول مجتمعات التفرّد، وجان كلود كوفمان حول التمظهرات المعاصرة لمركزية الفرد في الغرب على مستوى الحياة العائلية والعاطفية، والبناء الهوياتي، وكتاب بيار بيرنبوم وجان ليكا، ومؤلفات فرانسوا دو سنجلي الذي كتب عن «الفردانية بما هي ضرب من الإنسانية»، وغيرهم:

Danilo Martuccelli, *Grammaires de l'individu*, Series: Folio Essais (Paris: Gallimard, 2002); Danilo Martuccelli, *La société singulariste* (Paris: Armand Colin, 2010); Danilo Martuccelli & François De Singly, *L'individu et ses sociologies* (Paris: Armand Colin, 2018); Jean–Claude Kaufmann, *L'invention de soi: Une théorie de l'identité* (Paris: Armand Colin, 2004); François de Singly, *L'individualisme est un humanisme*, Collection: L'Aube poche essai (Paris: De L'aube, 2015); Pierre Birnbaum & Jean Leca (dir.), *Sur l'individualisme*, Collection Les sciences sociales contemporaines (Paris: Références, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986).

المخاوف ممّا يمكن أن ينجم عن الفردانية من انكماش على الذات، وأنانية، وتهديد للتضامنات والروابط الاجتماعية.

تسعى الدراسة، أيضًا، لتقديم قراءة سوسيولوجية، تبيّن الفوارق بين المصطلحات المتعلقة بهذه المسألة، وأيّها أكثر ملاءمةً لقراءة ظاهرة بروز الفرد في المجتمع التونسي، مع إبراز خصوصيات هذا السياق، بالاعتماد على أمثلة تستقيها من الأعمال الميدانية التي أنجزتها الباحثة[3]. وبناءً على ذلك، تتوضّح جدليّة الفرد والمواطن، في السياق التونسي، وحدود سيرورة التحديث بالنسبة إلى تحقّق الفرد من حيث هو قيمة اجتماعية. وتنبني مسألة الفرد والتفرّد، في قسم كبير منها، على نمذجة نظرية ومنهجية لا تستنفد تعقيدات المسألة واقعيًا، من دون اختزالها في نموذج الفرد الحرّ والمسؤول والمستقل. لذلك، وجب التمييز بين النموذج المثالي، مهما كانت أصول تكوّنه، وعلى أهميته البحثية، والتجسدات الموضوعية والسياقية لبروز الفرد؛ وذلك لأجل الابتعاد عن مختلف المنزلقات، من أحكام معيارية ونظرة تطورية، وللخروج من أزمة الثنائيات والتناقضات العقيمة أيضًا.

أولًا: شبهات حول مفهوم الفرد

غالبًا ما يواجه الباحثون في علم الاجتماع جملةً من الكليشيهات والصور النمطية التي تتقارب في مضمونها، وإن اختلفت طرائق التعبير عنها. وتتمحور هذه الصور حول التخوّف من فكرة الفرد، حيث إنّ المصطلح غالبًا ما يتم ربطه بحزمة من الهواجس عن انتصار الأنانية، ومركزية الأنا الفردي، ونهاية المجتمع، وتبدّد الضوابط والحدود الأخلاقية، وتفكّك الصلات، وضعف التضامنات، والانفلات من مختلف أشكال الرقابة التي «تضمن» الانسجام والنظام الاجتماعيين.

كما يحيل ارتياب بعض الباحثين في علم الاجتماع من مسألة الفرد على أزمة تخترق المبحث في منطلقاته النظرية وتطبيقاته المنهجية. وهنا نحيل على أعمال عالم الاجتماع الفرنسي برنار لاهير الذي يتناول بالدراسة علاقة بعض السوسيولوجيين الإشكاليّة بالفرد، وموجزها الاعتقاد أنّ دراسة الفرد تُبعد علم الاجتماع عن دراسة الظواهر والتوجهات الكبرى في المجتمع، وتقرّبه من علم النفس، أو من دراسة الحالات المنفردة، بما يتنافى ومهمة المبحث[4].

وفي السياق نفسه، يشير دانيلو مارتوتشيللي، المتخصص في مباحث الفرد والتفرّد، إلى أنّ سوسيولوجيا الفرد تشكّل تحديًا داخل الاختصاص، وتعبّر عن أزمة فكرية حقيقية[5]، في حين ينبّه فرانسوا دوبيه إلى

(3) تستند الدراسة إلى كتاب **الجسد والفرد والبحث الهوياتي بتونس بعد ثورة 2011**، اعتمادًا على أطروحة الدكتوراه في علم الاجتماع التي أعددتها بين عامَي 2012 و2016، وقد تتجلّى ضمنه أهمية الجسد مدخلًا إلى قراءة سيرورة بروز الفرد بتحققاتها ومعوّقاتها في سياق ما بعد الثورة، في إطار جدال محوره تنازع الشرعيات من أجل بناء تصوّر مجتمعي جديد، يُنظر:

Raoudha Elguédri, *Corps, individu et quête identitaire dans la Tunisie contemporaine* (Casablanca: Fondation du Roi AlSaoud, 2018).

(4) Bernard Lahire, *L'homme pluriel: Les ressorts de l'action* (Paris: Nathan, 1998).

وترجمة عنوان الكتاب **الفرد المتعدّد**، أو **الفرد في صيغة الجمع**، وأفضّل ترجمته بـ **الفرد أفرادًا**.

(5) Martuccelli, *La société singulariste*; Martuccelli & De Singly, *L'individu et ses sociologies*.

تناقضات مواقف الأفراد من المسألة؛ إذ يرغب الكلّ في أن يكون فردًا، بمعنى مختلف متمايز مستقل عن الآخرين، وفي الوقت نفسه يتّهم الآخر بالفردانية، ويقصد بها الأنانية(6).

ولذلك، نعتبر أنّ حديث الباحث في علم الاجتماع عن الفرد يضعه غالبًا موضع أحد الشكوك الآتية: فهو إمّا متهم بدفاعه الأيديولوجي (الليبرالية، والبراغماتية، والتحرر، واللاتديّن)، وتذرّر المجتمع وتفككه، أو تحيّزه لمناهج علم النفس، وإمّا متهم بأخلاقوية في اتجاه البكاء على أطلال المجتمع الجامع، وهي من تعبيرات الأزمة الفكرية التي أشار إليها الباحثون المذكورون سابقًا.

في الحقيقة، إنّ البحث في الإشكاليات الفكرية والمنهجية، حول مسألة الفرد والفردانية، ليس بالأمر الحديث تمامًا؛ فقد تم التطرّق إليها في مؤلَّف سابق تحت إشراف بيار بيرنبوم وجون ليكا، صدر في عام 1986، ويمكن اعتبار أنّ المطارحات الحالية في تواصل مع أهم الأفكار الواردة في الكتاب، حيث يؤكد المؤلفون أنّ فكرة الفردانية، خاصة في النظريات الكلاسيكية، لها من القدرة على توليد الصور والدلالات المزدوجة، الخيّرة منها والمخيفة، فغالبًا ما وُضعت في مقابل فكرة الجماعة، والفعل الجماعي، والفعل الديمقراطي، والمواطنة، ومرادفًا للحرية والتحرر، والقدرة على الفعل، ومركزية الفرد(7).

ولكن التحليلات السابقة، بحسب المؤلفين، كانت تعوزها القدرة على التمييز بين الإحالات المتباينة إلى الفردانية، والقدرة على وجود نزعة لجمع مختلف المعالجات المتعلقة بالفردانية، والتي قد تكون إشارة إلى سيرورة تفسير علمي ومنهجي (ما يُسمى الفردانية المنهجية)، أو سيرورة وصفية لخصوصية مجتمعية أو مؤسساتية، أو ما يُسمّى الفردانية السوسيولوجية، والفردانية المذهبية؛ فثمة فردانيات عديدة لا تربط بينها تلازمات. وعلى سبيل المثال، لا يعني اعتماد الفردانية المنهجية أنّ منطلق الباحث هو لااجتماعية الأفراد، أو أنّ الباحث يعتنق ضرورة الفردانية مذهبًا؛ فلا داعيَ، بحسب المؤلفين، لوصل منهج في التفكير بمنهج في التحليل العلمي، كما أنه لا بدّ من الخروج من التعارضات الكلاسيكية بين الفردانية والكلية. إلّا أنّ كتاب بيرنبوم وليكا يحمل في طياته عناصر مؤاخذة وتضارب؛ حيث إنّ الفردانية تُقدَّم، في جانب منها، على أنّها خاصية المجتمعات الديمقراطية، أو ما يسمونها مجتمعات المواطنين، وهذا ضرب من الماهوية.

وفي جانب آخر، يوجد إقرار بوجود صيغ مختلفة للفردانية ينبغي دراستها داخل أُطرها. فإذا كانت الفردانية المذهبية، كما يعرّفونها، بوضع مجتمعي يتباعد فيه الأفراد عن التقليدي وبقدرتهم على الاختيار، فإلى أي حدّ تكون هذه الصفة حصرًا على مجتمعات دون غيرها؟ وهل أنه لا بدّ للأفراد من انتظار ديمقراطية سياسية للتفرّد على مستوى اختياراتهم ومواقفهم؟ لذلك، فإنّ من الإضافات المهمة إلى المؤلَّفات المعاصرة حول الفرد والفردنة والفردانية، المذكورة سابقًا، تواصل التفكير

(6) François Dubet, «Les enjeux de l'individualisme,» Conférence, Université de Bordeaux, 12/3/2008, accessed on 12/2/2019, at: https://bit.ly/2RZj3LN

(7) Birnbaum & Leca.

التعددي بخصوص المسألة، وخاصة الاهتمام بسيرورة التفرّد في بعدها الكوني المعولم والمتجاوز للخصوصيات، ما يدعو إلى مساءَلة فكرة السياق بدورها.

من خلال العودة إلى هذا الصدّ الذي يواجهه المبحث السوسيولوجي حول بروز الفرد، نتفق مع ما كتبه بيرنبوم وليكا، وغيرهما، حول الخلط بين هذا المبحث (باعتباره قراءة تحليلية للواقع الاجتماعي، حيث تشهد علاقات الفرد بالمؤسسات الاجتماعية تغيّرات نوعية تتباين من سياق إلى آخر) ومصطلحات وتوجّهات نظرية أو منهجية أخرى، وهي:

1. الخلط مع الفردانية Individualisme بما هي تعبير وصفي عن حالة مجتمعية؛ بمعنى أنها عبارة تخصيصية أقرب إلى وصف حالة، أو وضع وصل إليه مجتمع ما، من أن تكون أداة تحليلية لسيرورة مجتمعية. وفي هذه الحالة المجتمعية يتكرّس الفرد قيمةً أولى، تُقدّم له الضمانات الكاملة لحريته واستقلاليته عن الجماعة أو المجموعة، ويكون أمرُهُ موكولاً إليه. ويتميّز الفرد في وضع المجتمعات الفردانية بالانفتاح على جميع الإفراطات[8] (على غرار الحاضرية Presenteeism، والاستهلاكية، والسعي وراء الأحاسيس القصوى) من جهة. ويتصف بالاعتكاف على الذات والحياة الحميمية، والانسحاب من مختلف أشكال الالتزام الجماعي الذي يقيّده على مدى طويل، من جهة أخرى[9].

لهذا المنظور، في تقديرنا، نقائص عديدة، أهمها وجود أبعاد وصفية وأخلاقية أكثر منها تحليلية، كما أنها قراءة خطية وموسومة بتطورية، وكأنّ المجتمعات تمرّ وفقها حتمًا من وضع الجماعة إلى الفرد أو الذاتيات الفردية، وهذه رؤية غير كافية لتبيّن الآتي:

• التعقّد والمفارقات سماتٌ تميّز المسارات الهوياتية الحالية.

• معاني الطائفيات والانتماءات الجديدة والمتجددة دومًا، التي ينخرط فيها الأفراد، فلا وجود لمسارات مجتمعية خطية أو لا رجعة فيها، من الحالة الجماعاتية إلى الفردانية أو من تقليدي إلى حديث مثلاً.

وتبعًا لقراءات تخصّ المجتمعات المغاربية أو الغربية، لا توافق فكرة الفردانية حالة، أو مرحلة، بلغها مجتمع ما، كما لا توافقها وصفًا لتحقق الفرد وتكرّسه قيمةً أولية متحققة تمامًا ولا رجعة فيها. وإنْ كان الأمر كذلك، فكيف يمكننا أن نفسّر التضامنات المتواصلة والمتجددة، ومواصلة تثمين أشكال رقابة أو تعاون تقليدية؟ كيف نتناول مختلف أشكال الهشاشة الهوياتية إذا كان هذا الفرد متحققًا ويستقي مصادر المعنى من ذاته وبحسب اختياره؟

2. الخلط بين المبحث والفردانية المنهجية؛ بما هي خيار منهجي يعتمده عدد من السوسيولوجين، منطلقين من الأفعال الفردية وحدةً للتحليل، وحيث تُدرس الظواهر الاجتماعية بصفتها نتاجًا، أو

(8) في هذ السياق، يُنظر مثلًا:

Nicole Aubert (dir.), *L'individu hypermoderne* (Toulouse: Éditions Érès, 2004).

(9) يُنظر مثلًا:

Singly, *L'individualisme est un humanisme*; Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide: Essai sur l'individualisme contemporain* (Paris: Folio, 1989).

تجميعًا، للخيارات الفردية، منتجة آثارًا غير مرغوب فيها أو غير متوقّعة أو عكسية. فالفردانية المنهجية خيار منهجي ونظري له نقاط قوة، ولكنه لا يُطبّق على كل الظواهر الاجتماعية، فقد يكون ناجعًا لتفسير عدد من الأفعال الاستهلاكية، أو السلوك الانتخابي، أو إضاءة بعض جوانب من الحياة اليومية، ولكنه غير كاف لدراسة المسارات الفردية المحفوفة بالاختبارات والمفارقات ذات الدلالات المجتمعية. وهذه الفكرة أيضًا توجد في مؤلف بيرنبوم وليكا حول الفردانية، حيث يؤكدان أنّ الفردانية المنهجية غير قادرة على الإجابة عن جميع الأسئلة السوسيولوجية، وخاصة من جهة أنها عاجزة عن تفسير الفردانية السوسيولوجية، فالفردانية وضعٌ وليست تجميعًا لأفراد متفرّدين.

لذلك، وسعيًا لتجاوز الخلط، لا نتناول مسألة بروز الفرد وسيرورة التفرّد على المستوى النظري كمرادفات لتذرّر المجتمع وتفككه إلى ذرّات أفراد، ولا كنهاية للاجتماعي، ولا كنهاية للحدود والإكراهات والإلزامات التي يضعها النسق وتفرضها المؤسسات الاجتماعية. كما لا ندرس الفرد وكأنّه في وضعية تحرر مطلقة، أو تطورية، أو نهائية، لأنّ ذلك بعيد عن الواقع[10].

إنّ بروز الفرد هو في الوقت نفسه ظاهرة أو حقيقة اجتماعية، حيث إنّ علاقة الأفراد بالمؤسسات الاجتماعية والمعايير والضوابط في تغيّر مؤكد، وتحدّ سوسيولوجي يفرض على الباحث مراجعة أطره النظرية والمنهجية؛ وذلك بأخذ مسألة المعنى والمعيش وانفتاح المسارات على الاحتمالات اللابنيوية في الاعتبار. لم يعد في الإمكان دراسة الديناميكيات الحالية للهويات وللتغيّر الاجتماعي بالتشبث فقط بآلية العلاقات السببية بين الظواهر ومواقع الأفراد ومناصبهم داخل البنية أو الطبقة، أو استنادًا إلى الانتماء إلى جنس أو فئة اجتماعية أو اقتصادية.

أمّا على مستوى المنهج، فنعتمد في دراسة بروز الفرد تمشيًا خاصًّا. وإنّ الحديث عن الفرد مركزية بحثية حالية لا يعني القيام بمقابلات مع أفراد، وتحليل كل مقابلة على حدة، وكأننا إزاء قصص حياة أو ذوات نفسية مستقلة، ولا يعني أيضًا تحليل ظواهر اجتماعية عبر إجراء مقابلات، ثم السعي لتفسير الظاهرة بتجميع الحالات الفردية[11]؛ ذلك أن الأمر يتعلق بعملية بحث عن الاجتماعي من صميم القصص الفردية المتباينة والمتقاطعة في الوقت ذاته (أقصد بالاجتماعي هنا مصادر المعنى، والمعوقات، والضغوط، والعلاقات بالمعايير، والآخر، وأدوات بناء الذات، وديناميكيات الصراع من أجل الاعتراف الاجتماعي).

لذلك، يتفق هذا البحث مع رؤية مارتوتشيللي، حين يعتبر أنّ علم اجتماع الفرد يقودنا إلى قراءة التغيّرات المجتمعية في أفق الفرد ومِحَنه وتجاربه، مؤكّدًا أنّ الفرد ليس واقعًا جديدًا، وإنّما مركزية بحثية جديدة، بعد عقود من هيمنة مفاهيم العون، أو الشخص الاجتماعي على المنظور السوسيولوجي، الذي كان يولي مفاهيم الأدوار والمواقع والانتماءات أهميةً تفسيرية.

(10) نتفق مع عالم الاجتماع فيديريكو تاراغوني في كتاب **سوسيولوجيات الفرد** الذي ينتقد فيه فكرة التعامل مع دراسة الأفراد على أنهم ذرات، أو أنّ التفرّد مرادف للأنانية، يُنظر:

Federico Tarragoni, *Sociologies de l'individu*, Collection: Repères (Paris: La découverte, 2018).

(11) فكرة ليكا نفسها عن عدم ترابط المبحث والمنهج.

ثانيًا: عن الفرد والتفرّد والفردنة

انطلاقًا من الأعمال الميدانية التي شاركنا في إنجازها، ومن البحوث الأكاديمية التي قمنا بها حول مواضيع الشباب والقيم والعزوبة والجسد[12]، لمسنا عنصرًا مشتركًا قادنا إلى أطروحة بروز الفرد، يتمثّل ذلك في رغبة المستجوبين في الابتعاد مسافة عن المشترك أو التقليدي أو الأساليب القديمة (في ما يتعلّق بالفعل والتفكير، والعلاقة بالآخر وبالمعايير).

ويرافق هذه الرغبة في التباعد تفرّدٌ في الممارسات أو سعي لذلك، وبعدٌ نقدي مهم يشمل الأطر المرجعية والأعراف؛ وهي نزعات تخترق مختلف الأوساط والفئات الاجتماعية والاقتصادية، فثمة مساءَلة كبرى للبدهيات الاجتماعية، بخصوص ما يجب أن يكون، وما يجب أن يُفعل، وكيف يكون ذلك، ونقدٌ يشمل الحدود والضوابط. حتى إنّ تبنّي أنماط عيش وسلوك تُعزَى إلى النمط «التقليدي» أمرٌ يتضمّن جانبًا كبيرًا من الفرادة واللانمطية، حيث نرى تجدّدًا في النظرة إلى المعايير، وتغيّرات في المسافة تجاهها، وإعادة تأويل لبعض مضامينها، وشخصنة لسجلات المعنى، دينية كانت أم جماعاتية أم من مجال العادات والأعراف.

ومن بين الخاصيّات التي لمسناها، في ما يتعلق بحركة تصاعد النقد والمساءلة والتفرّد، ضعف تلازمها، وعدم ارتباطها بالمعطيات السوسيوديموغرافية للأفراد. وثمة مؤشرات تطوّر عام للمجتمع التونسي في اتجاه نقد المؤسسات والأنماط التقليدية، ولكنّ هذا لا ينبغي أن يُفهَم على أنّه في اتجاه نزعة تحررية أو ليبرالية تدير الظهر كليًّا للروابط الاجتماعية.

فما يميّز هذا التغيّر وجود تردد وتوتّر بين موقفين يتمثّل أولهما في الرغبة الفعلية المعبَّر عنها دائمًا خلال المقابلات، على نحو مباشر أو غير مباشر، في الاستقلالية، وتملّك الحياة الخاصة، والتصرّف فيها بحسب رؤية ذاتية. أما ثانيهما فيتمثّل في عدم القدرة على القطع مع الموروثات والأعراف التي ينتقدونها أو صعوبة هذا الأمر. ولذلك، تمتاز حركة التباعد والتفرّد باستراتيجيات متعدّدة من الترميق، والتلفيق، وعدم المواجهة، وتجنّب الصراع والقطيعة.

وتتمثّل الخاصية الثانية في أنّ هذا التغيّر في الدلالات والتمثّلات المعبَّر عنها خلال المقابلات لا يرافقه حتمًا تغيّر فعلي ونوعي في الممارسات. ومن ذلك، لاحظنا في دراسة[13] مع الشباب من الجنسين، حول الحياة الخاصة/ الحميمية، إقرارًا منهم بأهمية وجود حياة حميمية قبل الزواج، وتغيّرًا للمنظور التقليدي للعلاقات، ولكنّ أغلبهم لا يتجرأ، أمام الأهل أو الأقارب أو المحيط القريب، على إظهار وجود علاقات مع الشريك خارج إطار الزواج؛ خوفًا من النقد والرفض.

(12) شاركت الباحثة بين عامَي 2006 و2016 في دراسات عديدة متنوعة، كمية وكيفية، قامت بها مراكز بحوث أو جمعيات أو منظمات تونسية أو دولية، حول الحياة الجنسية للشباب، والصحة الإنجابية، والأنماط الاستهلاكية، والتمكين الاقتصادي للنساء في وسط ريفي، وعاملات الجنس السريات.

(13) Raoudha Elguedri, «La construction identitaire des jeunes Tunisiens à l'épreuve de la virginité,» in: Sihem Najar (dir.), *Penser la société tunisienne aujourd'hui, la jeune recherche en sciences humaines et sociales* (Tunis: IRMC, Cérès Éditions , 2013).

ونستقي في هذا البحث أمثلة أخرى من الدراسة حول عزوبة الإطارات[14]، حيث ينزع المبحوثون إلى تقديم مسألة تأخّرهم في الارتباط بخيار واعٍ وحر، يقتنعون به، ويمدحون بعضًا من أوجهه الإيجابية، في إطار نقد لاذع للأساليب التقليدية للارتباط في تونس، والممارسات المتصلة به، ولكنهم في الوقت نفسه يظهرون انزعاجًا وتذمّرًا لعدم انخراطهم في هذه المؤسسة التي ما زالت تشكّل معيار «العادية» الاجتماعية.

وثمة، من جانب آخر، تغيّر ملحوظ في دلالات الزواج في تونس بالنسبة إلى الرجال والنساء على حدٍّ سواء، وبرزت أهمية مشاعر الحب والانسجام الفكري بوصفهما شرطَين للارتباط قبل الانتماء إلى الفئة الاجتماعية نفسها مثلاً، أو قبل توافر أخلاقيات محافظة اجتماعيًا. كما لاحظنا تغيّرًا في الانتظارات من الزواج؛ فهي لم تعد اجتماعية عائلية فقط، وإنما صارت متمركزة حول الفرد وراحته وانبساطه داخل العلاقة، وقدرته على أن يكون منسجمًا مع ذاته. ولكن إزاء خيار القرين أو الإعداد للزواج، ثمة صعوبات عديدة يواجهها الشباب من الجنسين للقطع المعلن مع عادات يؤمن عدد منهم بانحلال معناها، وضعف تلاؤمها مع التعقّد الحالي والمتزايد للحياة (على غرار شرط العذرية الجنسية، وشرط موافقة الوالدين على الاختيار، وتكاليف العرس).

البناء الهوياتي، كما لمسناه من خلال الأعمال الميدانية، هو ترجمة لأزمة صعوبة القطيعة. ولا يقصد البحث بذلك دعوة إلى هدم مؤسسة اجتماعية (مثل الزواج)، أو ربط مسار الفردنة بانحسار هذه المؤسسة، وإنّما الإشارة إلى أنّ ارتباكات الفرد، وتغيّر نظرته إلى هذه المؤسسة، لم ينتجا صياغات جديدة للعلاقات العاطفية والجنسية خارج إطارٍ صار إشكاليًا بالنسبة إلى الكثيرين في صيغته الحالية.

ولذلك، يجمع الفرد في تونس، ضمن منطق فعله واختياراته، وضمن سجلات المعنى، بين المطالبة بحرية الاختيار وإرجاع أسباب وضعه إلى عوامل خارجية. كما أنه يطلب الاعتراف الاجتماعي بذاته، فردًا مختلفًا عن غيره، متفرّدًا في اختياراته، ولا يقبل أن يُختزل بمحدّدات خارجية. وفي الوقت نفسه، يلجأ إلى عبارات من قبيل: «أحنا هكة»، أو «الله غالب»، أو «إش نعملو؟» (هكذا نحن، لا سبيل آخر لنا)، لتبرير بعض الاختيارات التي لا تتناسب مع ما يطالب به من حرية ومسؤولية. وهي عبارات تدل على الانصياع لمعايير يتعامل معها على أنها جواهر وماهيات ما فوق إرادة الفرد[15].

(14) المقصود بها عزوبة الرجال من الكوادر والإطارات، أي المتحصلين على شهادات علمية، والذين يشغلون مناصب تلقّب بالكوادر أو الإطارات العليا، يُنظر:

Raoudha Elguedri, *Le célibat des hommes cadres en Tunisie* (Tunis: Nirvana, 2017).

(15) في هذا السياق، نحيل على كتابات سوسيولوجية تونسية عديدة أشارت إلى حركة التفرّد المخصوصة التي تخترق المجتمع التونسي، خاصة في صفوف الشباب، من خلال دراسة مواضيع الهجرة، والعلاقات بين الأجيال، والجنسانية، ومن أهمها أعمال درة محفوظ الدراوي وعماد المليتي. ويشير المليتي في أعماله إلى أنّ حركة التفرّد لا تُعرّف في تونس على أنها قطيعة مع المؤسسة العائلية بالنسبة إلى الشباب، بل إنها – عكس ذلك – تُظهر الأعمال الميدانية المختلفة التي أشرف عليها ضِمن ما يسميه «علاقة دين، واعتراف، وإحساس بالذنب أو بالتقصير، يحسّ بها الشباب غالبًا تجاه أوليائهم، ممّا يجعلهم في تخبط دائم بين الاختلاف عنهم وواجب ردّ الجميل لهم والاعتراف بتضحياتهم». ولذلك، ليس التفرّد الشبابي في تونس قطيعة بين – جيلية، أو تامة، مع التقاليد، حيث إنّ قسمًا كبيرًا من هؤلاء الشباب المتفرّد حمّال للمنظومة القيمية لأسرته ومحيطه، ومدافع عنها، يُنظر:

Imed Melliti et al., *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles* (Tunis: UNICEF, 2008).

ثالثًا: كيف يمكن وصف حركة بروز الفرد في تونس؛ تفرّد أم فردنة؟

غالبًا ما توجد صعوبة في التمييز بين التفرّد والفردنة من حيث أنهما مصطلحان يُعتمدان في دراسة بروز الفرد بوصفه قيمةً اجتماعية وقانونية. ويحلّل عدد من الباحثين في علم الاجتماع، على غرار بنجامان فرنانديز[16]، وكريستيان لوبارت[17]، التفرّد Individuation والفردنة Individualization على أنهما مرحلتان في سلّم التطوّر نحو المركزية المجتمعية للفرد. ووفق هذا السلّم، يكون التفرّد (بما هو مسار تصاعدي يزداد فيه تباعد الفرد عن الموروثات وعن الجماعي، من دون القطع معها) المرحلة التي تسبق الفردنة (بما هي استقلالية وتحقق تامّان للفرد). في حين ينزع باحثون سوسيولوجيون آخرون، مثل مارتوتشيللي، إلى اعتبار التفرّد سيرورة أشمل من الفردنة، باعتبارها حالة مجتمعية. ويدلّ مصطلح التفرّد على الحركة والتغيّر الذي يتجلى عبر فرادة Singularity المسارات، وشخصنة العلاقات بالمؤسسات الاجتماعية، في حين أنّ الفردنة مصطلح وصفي لحالة مجتمعات يكون فيها للفرد مرتكزات وموارد اقتصادية وقانونية للاستقلالية التامة إزاء أشكال التضامنات التقليدية. ويعتبر مارتوتشيللي أنّ الفردانية هي الفردنة المتمأسسة.

ترى هذه الدراسة، إثر تعمقها في خصوصية المفاهيم، وخاصة في دلالاتها الاستعمالية، أنّ مصطلح التفرّد هو الأنسب للتعبير عن الحالة التونسية، بحيث لا يتّسم بتطوّرية وصفية، وإنما نستدل به على ظاهرة أو خاصية مجتمعية تتمثّل في المطلبية المتزايدة للاستقلالية الفردية. ويبدو أنّ سيرورة التفرّد خاصية تميّز أغلب المجتمعات المعاصرة لنا، بفعل العولمة، وتقلّص الحدود الفعلية الجغرافية أمام دفق المعلومات وأساليب العيش والفن والاستهلاك من جميع أنحاء العالم، وإن كانت المجتمعات لا تعرف درجة التقدّم نفسها نحو هذا المسار بفعل عوامل شتّى، منها السياسية والأيديولوجية والاقتصادية.

ويراعي مصطلح مسارات التفرّد أيضًا خصوصية السياقات، ويقطع مع نظرة تطوّرية خطية، ومع مقارنات تصنَّفُ فيها المجتمعات بحسب موقعها من سلّم التطوّر من مجتمع تقليدي أو جماعاتي أو قبلي أو طائفي (حيث المجموعة تغلب الفرد، وتفرض عليه نمط الوجود والفعل) إلى مجتمعات الفرديات الحرة المستقلة، وكأنّ الفردية لا تتحقق إلّا بالخضوع لنموذج معيّن، وهذا أمر غير واقعي. كما نفضّل اعتماد مصطلح مسارات التفرّد على مصطلح الفردنة من حيث هي حالة مجتمعية، أو كما تعرّفها الأدبيات السوسيولوجية، لعدم يقينٍ بأنّ مركزية الفرد المطلقة هي أمر متحقق في عدد من المجتمعات، حيث يبقى هذا النعت قابلاً للنقدٍ إزاء معطيات الواقع.

ما هو مشترك من وجهة نظر البحث، وانطلاقًا من قراءات مختلفة أيضًا، أنّ الأفراد اليوم، في مختلف الفضاءات، يبحثون عن الاختلاف والتفرّد عن الآخرين؛ عن والديهم وأقاربهم وزملائهم، وذلك في ما يخصّ أنماط حياتهم، وتفكيرهم، وخياراتهم المصيرية أو اليومية. فمختلف المؤسسات الاجتماعية

(16) Benjamin Fernandez, «Le temps de l'individuation sociale,» *Revue du MAUSS*, no. 38 (2011), pp. 339–348.

(17) Christian Le Bart, *L'individualisation* (Paris: Presses de Sciences Po, 2008).

(كالزواج والدين)، والروابط الاجتماعية (كعلاقات التضامن)، والعلاقات العاطفية، والجيرة، صارت محلّ تغييرات بفعل نقد الأفراد لها، ونزوعهم إلى إعادة تركيب معاني هذه المؤسسات والعلاقات. من جهة أخرى، يصبح البحث عن الاعتراف بالذات، وخصوصيتها، ومطالبها، واختلافها عن الآخرين، مطلبًا يوميًا ووجوديًا مهمًا، يتجلّى من خلال مسائل الجسد، أو العمل، أو اللباس، أو أسلوب تقمص الأدوار الاجتماعية، أو الهوية النوعية، وهذا صميم سيرورة التفرد[18].

بالطبع، تبقى التجسدات الفعلية لهذه الحركة وتعبيراتها متّصلة اتصالاً وثيقًا بسياقات الحياة التي تُترجَم إلى موارد، ومعوقات قانونية واجتماعية واقتصادية. إننا لا نكون أفرادًا بالطريقة نفسها في البلدان الفقيرة على النحو الذي نكون عليه في البلدان الغنية، كما أننا لا نكون في الدول الديمقراطية أو في الدول اللاديمقراطية بالطريقة نفسها، ولا نكون في البلدان التي يتكرّس فيها احترام معايير الحريات الفردية أو في البلدان التي ينعدم فيها هذا الاحترام بالطريقة نفسها أيضًا.

هكذا يتغيّر الأمر من التساؤل: «هل لدينا فرد في المجتمعات المغاربية؟ هل نشهد نزعة تفرّد؟» إلى تساؤل كيفيٍّ؛ فكيف يتحقق الفرد؟ وكيف ندرس مسارات التفرّد بما هي سيرورات فردية واجتماعية في الوقت نفسه غير منعزلة عن السياقات والإكراهات؟ وكيف نكون أفرادًا في مجتمعات العولمة وتوحيد أنماط الاستهلاك والعيش؟

رابعًا: في السياقات العامة للحديث عن الفرد والتفرّد في تونس

حين نتحدث عن بروز للفرد في تونس[19]، فإنه لا ينبغي لنا أن نتجاهل تبعات فعل التحديث الفوقي الذي حدث فيها؛ إذ شهد المجتمع التونسي سيرورة تحديث منذ الاستقلال، بل حتى قبل ذلك مع إصلاحات القرن التاسع عشر، وكان ذلك في إطار تشكّل ما يُسمى دولة القانون والمؤسسات القائمة على علوية سلطة الدولة إزاء سلطة الجماعة/ القبيلة، وعلى التطوّر في اتجاه تحقيق المساواة بين الأفراد بصفتهم مواطنين، من دون اعتبار عامل الجنس، أو الجهة، أو الفئة الاجتماعية، أو غير ذلك

(18) بشأن جدلية التمايز والانتماء التي تغذّي سيرورات التفرّد الحالية، يمكن الإشارة إلى نتائج بحث ميداني أشرف عليه الباحثان محمد علي بن زينة وألفة لملوم، أُجري حول الشباب في دوار هيشر وحي التضامن (وهما حيّان إشكاليان في تونس العاصمة، يُعرفان بارتفاع معدلات الفقر والجريمة). وقد سلّط البحث الضوء على علاقات الشباب المهمّشين بالمؤسسات الاجتماعية والسياسية (كالمدرسة والدين والدولة)، وتوصّل الباحثان إلى وجود ديناميكية شائكة تجمع بين طلب الانتماء (إلى مجموعة ما)، والرغبة في التمايز عنها، لدى الشباب الذين ينزعون نحو ما يُصطلح عليه بـ «التطرّف الديني». كما يؤكد بحثهما على عدم التضارب بين مطلبَي التمايز والانتماء، خاصة في فترة ما بعد الثورة، حيث تتصاعد التقسيمات الاجتماعية والسياسية التي تهمّش البعض وتعزلهم عن الآخرين، والتي تؤدي إلى حركات انتماء جديدة لرد الاعتبار، وتحدّي التصنيفات الاقصائية منها خصوصًا، يُنظر:

Olfa Lamloum & Mohamed Ali Ben Zina (dir.), *Les jeunes de douar hicher et d'ettadhamen* (Tunis: Publication d'International Alert et Arabesques, 2015).

(19) يُنظر في هذا السياق:

Abdelhamid Hénia, *Le frère, le sujet, le citoyen, dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie* (Tunis: Éditions L'or du temps, 2015).

من عوامل التمييز في كل المجالات. وقد استند هذا التحديث إلى المعايير الدولية المتعلقة بحقوق الإنسان، وكان مُدوْلنًا مفروضًا على نحو خاص. من جهة أخرى، واجه هذا المسار التحديثي الفوقي أشكالًا من المقاومة الثقافية والاجتماعية، وإعادة تركيب لسلّم القيم والمعايير، في خضمّ تغيّر الأوضاع والرهانات السياسية، إلّا أنّها لم تُحدِث حتمًا ثورة ثقافية تقطع مع التقليدي، أو لِنَقُلْ مع الأنساق ما قبل التحديثية، وبقي التلكؤ والتردّد والثنائية «تقليدي/ حديث» ميزة لسيرورة التغيّر الاجتماعي في تونس. وقد أدّت هذه السمات إلى بروز تدريجي لمسارات تفرّد، مخصوصة في علاقة بتراجع سلطة المرجعيات التقليدية.

كما يتصل بروز الفرد بتنامي مجال الحريات الفردية، حيث يوجد تلازم بين تصاعد قيمة الفرد على المستويات القانونية (التشريعات التي تضمن حق الاختلاف)، وانتعاش الحريات الفردية في معيشها الواقعي (الجنسية منها والفنية والتعبيرية). ولا يمكن أن يؤكّد الفرد ذاتيته وفرديته من دون التبنّي المجتمعي الفعلي لهذه القوانين. لذلك، فإنّ تطوير التشريعات أو الممارسة الفعلية للحريات ليس وضعًا متحققًا ثابتًا أو خاليًا من التنازعات، فكلاهما يتطلب جهودًا وتعبئة مطلبيات، فردية كانت أم جماعية، تدخل في صدام وتفاوض مع القوى الموجودة.

ولكن هل يكفي تطوّر مجال الحريات الفردية للحديث عن سيرورة تفرّد؟ وهل تتحقق هذه السيرورة من دون نشأة فرد يعي خصوصيات النسق الثقافي والاجتماعي الذي يعيش فيه ويحدّد، بأقصى ما يمكن من درجات الوعي والحرية، المسافة التي يأخذها تجاه المعايير، وما يستتبعها من مسؤوليات على مستوى اختياراته؟ وإلى أي حدّ يمكن الكلام عن فردنة، في ظل تواصل التذرّع بما يُسلَّط على الفرد من ضغط خارجي، قيمي أو عائلي، أو بأسباب ميتافيزيقية عجائبية تقدّم سلوكه نتاجًا لما يخرج عن إرادته، أو لحتميات مختلفة لا يسعه الوعي بها أو الخلاص منها؟

هنا، ينبغي التمييز بين المواطن والفرد، حيث يمكن لمسار تحديثي مجتمعي قانوني، مثلما حدث في تونس منذ الاستقلال، أن يُنتج المواطن، بمعنى المساواة أمام القانون في الحقوق والواجبات، ونهاية الفرد بما هو عضو من قبيلة أو عائلة أو جماعة، ويمكنه أن يبني الهوية المدنية. ربما تعطيه ذلك الركائزُ المنطقية والقانونية، ولكن ليس من الأمور الحتمية أن تنتج المواطنية الفرد النقدي والمسؤول. كذلك، إذا اعتبرنا أنّ الهوية متعددة الأبعاد (منها المهنية والجنسية والوطنية)، فإنه يمكن أن نتصوّر أن يُقبَل التفرّد في جانب دون آخر. ولا ينبغي لنا أن نفصل بين حركة التوق إلى التفرّد في تونس والمجتمعات المغاربية وبين السياق العالمي المعولم بما هو مسار تاريخي ساهمت فيه الثقافة الاستهلاكية وتكنولوجيات التواصل والإعلام.

فقد تمكّنت عملية التحديث في تونس من إفراز الفرد بوصفه قيمةً قانونية وتشريعية (في هذا الشأن، يكفي النظر إلى دستور ما بعد الثورة التونسية، في عام 2014، لتبيّن التركيز على مفهوم الفرد المواطن من حيث فكرة المسؤولية إزاء الدولة، وحجم التشريعات الضامنة للحريات الفردية (حرية التعبير والمعتقد والضمير، وإضافة قوانين استثنائية: زواج التونسية بغير المسلم، والمساواة في الميراث).

ولكنّ القيمة الاجتماعية للفرد لا تزال إشكالية؛ أولًا، بسبب المقاومة المجتمعية التي يواجهها فعل التحديث الفوقي. فمثلًا، نتذكر حالات مقاومة تطبيق القانون لدى بعض أعوان الحالة المدنية في ما يخصّ زواج التونسية بغير المسلم، ومقاومة قانون المساواة في الإرث بين الأبناء من الذكور والإناث، وشيطنة تقرير المساواة والحريات الفردية. ثانيًا، لأنّ هذا التحديث بدوره هجين ذو عناصر غير متّسقة، حيث يتأتّى فعل المقاومة نفسُه من ازدواجية الإصلاحات، وارتكازها على معطيات هووية جوهرانية.

فعلى سبيل المثال، يعتبر الإقرار الدستوري أنّ تونس دولة دينها الإسلام، ولغتها العربية، طامسًا التنوّع الذي يخترق المجتمع التونسي، والذي سمحت الثورة برؤيته. ومن مظاهر التنوع وجود الفئات الملحدة واللامتدينة والمعتنقة لديانات غير الإسلام، والمجموعات والأفراد المتماهين مع هويات أمازيغية وغيرها. فأغلب التشريعات تحيل على بناء دولة لائكية مدنية، إلّا أنها لا توجد فعلًا بسبب حرص الفاعل السياسي على التعامل مع المعطى الديني بصفته مكوّنًا أساسيًا لهوية المجتمع، وأنّ الدولة راعية له، مع تواصل القوانين اللامنسجمة مع الحريات الشخصية؛ بدعوى الحياء، والمساس بالأخلاق العامة، وخصوصية الهوية التونسية[20].

لذلك، فإنّ كلمة «الاعتدال»، وعبارة «الأخذ من كل شيء بطرف»، بمنزلة «المعضلة»، أو «اللعنة» بالنسبة إلى المجتمع التونسي، وربما غيره أيضًا من المجتمعات المغاربية التي تشهد حركة متقاربة، وتشهد خطابًا مزدوجًا عطّل القطيعة والمرور من نظام معنًى إلى آخر. ويستبطن التونسي هذه الازدواجية التي تجعله دومًا ميالًا إلى التلفيق والتفاوض الوضعياتي بين رغباته ومنظوره ومشاريعه من جهة، ومراعاة الخصوصيات الأخلاقية والمعيارية التي ينتقدها من جهة أخرى. كما أصبح الوضع أشدّ تعقيدًا، ولكن أيضًا حراكًا بعد الثورة، بفعل تصاعد الحركات المحافظة التي تعتمد على حجة الحرية بدورها لمنع التعدد والاختلاف.

وبناءً على ذلك، تشهد تونس مسارات تفرّد متصاعدة وعميقة ومتباينة، كما أنّ الاختلاف صار مطلبًا يسعى الأفراد لعيشه، ولكنّ دعائم التفرّد غير مكتملة. فالعنصر القانوني لا يكفي، في ظل غياب العنصر الاقتصادي، حيث الهشاشة والبطالة وانغلاق سوق العمل، وانسحاب الدولة من توفير حدّ أدنى من الموارد المادية الضرورية لتحقيق الاستقلالية الشخصية، وضعف العنصر الاجتماعي التربوي، حيث لا تزال فكرة الشباب[21] مهمّشة، والاختلاف منبوذًا، مقابل البحث عن إعادة إنتاج فكرة الوحدات

(20) نجد، في باب الحقوق والحريات، إشارة إلى الآداب العامة بصفتها أحد الضوابط المركزية، ينظر: الفصل 49، دستور الجمهورية التونسية لسنة 2014؛ كما ينصّ الفصل 39 من الباب نفسه على ضرورة تأصيل الشباب، عبر التعليم، في هوية عربية إسلامية، على الرغم من أنّ الفصل الثاني من الدستور يؤكد الطابع المدني للدولة، ينظر: المرجع نفسه.

(21) حول مسألة الشباب في تونس، يُنظر:

Sénim Ben Abdallah, «Pratiques des jeunes et mobilisation des réseaux sociaux: Processus d'entrée à l'âge adulte en Tunisie,» PhD. Dissertation, Faculté des Sciences humaines et sociales, Université de Tunis I, Tunis, 2003;

نذكر كذلك أعمال رضا بن عمر حول علاقة الشباب بـ «الحارة» داخل النسيج الحضري، ينظر:

Ridha Ben Amor, «Le rapport au quartier entre attachement et ouverture sur l'espace urbain,» in: Lamloum & Ben Zina (dir.), pp. 21–43.

الكبرى الضامنة للانصهار والتضامن (كالأسرة والجيرة ومؤسسات الرقابة على اختلافها). وتحافظ العائلة، على غرار بعض الوحدات الأخرى، مثل الجيرة أو المنطقة التي ينتمي إليها الفرد، على دور الرقابة والضبط؛ ما يجعل صعبًا على الفرد أن يكون المتصرّف الأول في خياراته.

من جهة أخرى، تبدو العلاقات بين مسألة الحريات الفردية ومسألة الأمن الاجتماعي من أشد القضايا تعقيدًا، وهي لا تشمل الحالة التونسية فقط؛ فغالبًا ما يطالب الأفراد بحرياتهم، وبالحدّ من حرية الآخر المختلف، في الوقت نفسه، بدعوى تهديده للأمن أو خطره على العيش المشترك أو بدعوى المسّ من القيم والأخلاقيات. وليست هذه المفارقة غريبة في حقيقة الأمر؛ ذلك أنّ الأفراد ينزعون عادةً إلى اعتبار أنّ خياراتهم منطقية، وأنها تنخرط ضمن معقولية معينة (دينية/ اجتماعية/ وطنية)، واعتبار خيارات الآخرين مخالفة لذلك، ولهذا فإن هذه العلاقات أقرب إلى الصراع منها إلى المفارقة.

لقد لمس مجمل الباحثين من مختلف الاختصاصات عمق هذه الصراعات في تونس بعد الثورة، وهي ليست شخصية فحسب، وإنما هي متعلقة بالنموذج المجتمعي المنشود، حيث نقف أمام مشروعين مجتمعين: مشروعٍ ينخرط في إطار التواصل مع رؤية تقدمية تحديثية بدأت منذ القرن التاسع عشر، ومشروعٍ محافظ اجتماعيًا ودينيًا. وقد ولّد هذا الصراع، لدى مختلف الأطراف، رفضًا واستنكارًا وإحساسًا بالخوف أو الظلم أحيانًا، في علاقة بالآخر المختلف الذي يشكل تهديدًا لرؤيتهم المجتمعية. كما أنّ اكتشاف تعدّد وجوه المجتمع التونسي هو حدثٌ برز للعيان، بعد عقود من سعي دولة الاستقلال لتكريس فكرة الوحدة الوطنية وصورة التونسي المعتدل المتسامح؛ وهي صور نمطية هووية وماهوية اختزالية. ثمّ إنّ مفهوم الحرية ذاته هو مفهوم مفتت هائم في تونس؛ ففي مجالات معينة يُربط بالفرد، وفي مجالات أخرى يُربط بالمجتمع. كما أنّه شديد الالتصاق بمسألة النوع الاجتماعي. فالحريات السياسية والدينية والمدنية، مثلًا، تُعَدُّ مكسبًا يُطلَب تطويره. أمّا مجال حقوق النساء وحرياتهن والمجال العائلي، فهما تهديد للأسرة والأخلاق الحميدة والتراتبية بين الجنسين من منظور الكثيرين.

بناءً على ما سبق، إذا كانت حركة التفرّد سائرة في أغلب المجتمعات، وكان تقدّمها كبيرًا في المجتمع التونسي بفعل التحديث وتعزيز الحريات الفردية، من دون أن تؤدي إلى وضع يقطع مع الماضي، ومن دون أن تؤدي المواطنية إلى المركزية المجتمعية للفرد، فما تجسدات هذه الحركة المركّبة المشحونة بالتناقضات على مستوى معيش الأفراد؟

للإجابة عن هذا السؤال نورد مثالًا عن حركة التفرّد عبر مسألة اللباس، استنادًا إلى كتاب **الجسد والفرد والبحث الهووي عن الذات في تونس ما بعد الثورة**[22] الذي درس الاستخدامات الاجتماعية والسياسية للجسد في تونس، بعد الثورة، وتناول الجسد بما هو أداة من أدوات الاحتجاج والمطلبية والصراع، سعيًا لتوسيع نطاق تعبيراته في اتجاه تيارات مختلفة.

(22) Elguedri, *Corps, individu.*

لقد دلّت مختلف مواقف المستجوبين بخصوص اختيارات لباسهم، ما يسمّى الديني منه أو غير الديني، على حركة تفرّد قوامها التأكيد على حرية اختيار اللباس بعيدًا عن كل ضغط أو تأثير، وعلى أنّ التوصّل إلى هذا الخيار هو نتاج تفكير وبحث فيه الكثير من التأويل، والقراءات الشخصية للنصوص الدينية، أو الممارسات المعاصرة. ولهذه القراءات بعدٌ نقدي يشمل أحيانًا الدين والأعراف على نحوٍ مَا يمارسه الأهل والأقارب والمحيط المقرب، إضافةً إلى شحذ للذات والفكر لتبيّن خصوصية كل خيار، مقابل أنماط اللباس السابقة باعتبارها نتاجًا للتوريث.

كما يبرز التفرّد، في مختلف التوجهات، من خلال التأكيد على أنّ الزيّ المعتمد نتاج خيار شخصي بحت، أنّ هذا الخيار وليد تدرّج قبل القرار ومرحلة استطلاعية يتم فيها تجربة الذات؛ لمعرفة ما تطيق وما لا تطيق، ولتأكيد الخيارات بفعل وقع نظرة الآخر. ومن بين علامات التفرّد أيضًا شخصنة المصادر، بجعل مرجعيات الفعل متولدة من خيارات شخصية، ودمج عدد منها على الرغم من تناقضها؛ فالخيار وليد توليفات متباعدة في جوانب عدة منها. وعند اطلاعنا على صفحات التواصل الاجتماعي لعدد ممن يرتدون اللباس الديني، تبدو الهوية المعروضة على الجدار متعدّدة الأوجه اللامنسجمة (منها علامات الالتزام الديني مع التشبث بإظهار معالم الجمال والانخراط في موضة العصر والاستهلاكية). فلم يعُد «التقليدي»، أو «المحترم»، أو «الملتزم»، أو «المحتشم»، ما كان عليه سابقًا.

ومن علامات الجدّة أيضًا أنّ اعتماد مظهرية جسدية معينة بدلالاتها المختلفة ليس مرتبطًا على نحو مباشر وآليّ بالسنّ أو بالوضع السوسيوديموغرافي للأفراد، وكأنّ نزعة التفرّد هي الوجه المناقض أو المناهض للوعي الطبقي؛ فقد اختلفت الأنماط وتداخلت، وصار الفرد هو المحدّد الأول لمرجعياته اللباسية، وليس موقعه الطبقي أو الاجتماعي، ولو كلّفه ذلك مهارات وتكيفات وتطويعات كبيرة أحيانًا. ومن بين مظاهر السعي للتفرّد، مثلاً، لدى الشابات ممن يرتدين ما يسمى اللباس الديني، باختلافاته، السعي لأن يكون لهن أسلوب مختلف في وضع الحجاب، أو في الجمع بين غطاء الرأس وما يسمى لباسًا عصريًا أو متماشيًا مع موضة معينة أو إضافة عنصر تمييزي شخصي إلى لباس طائفي أو تقليدي.

إلّا أنّ ما سبق من تمظهرات التفرّد في التعامل مع الجسد لا يعني ضرورة، أو حصرًا، أنّ الأفراد في تونس أحرار تمامًا في التصرف في الجسد، أو أننا إزاء فاعل اجتماعي استراتيجي براغماتي بحت، يطوّع الإكراهات وفق رغباته. فثمة سلطة وإكراهات لها فعلها على الأفراد تأتي من الآخر «المهيمن» (وهو مختلف متعدد؛ فقد يكون الشارع، أو الحي، أو الزوج، أو الأب، أو الأخ، أو السلطة المرجعية)، ومن المؤسسات والمعايير. لكن الخضوع لهذه السلطة، خاصة من جانب النساء، قلّ ما يكون بطريقة التماهي والتسليم التامّين بشرعية هذه الضوابط من دون نقد أو مراوغة.

إذًا، أن نكون متفرّدين من دون قطيعة أو ممتثلين للمعايير، ولكن على طريقتنا أو من دون خضوع مطلق، هما وجهان لسيرورة واحدة متأكدة في تونس، هي سيرورة بروز الفرد. ومن نتائج ذلك، في ما يخص مسألة الجسد مثلاً، إعادة بلورة فعلية للصور النمطية على مستوى المخيال العام؛ فمعاني تغطية الجسد تفجرت ولم تعد تحيل مباشرة على الالتزام الديني أو الأخلاقي، أو احترام معايير الحشمة

والحياء حصرًا كما كان الأمر من قبل. وترافق تغير دلالات اللباس سُلَّمية جديدة للقيم تخرج عن الحتميات التقليدية. وقد شكّلت مسألة الجسد مدخلاً لقراءة صراعات الهوية الوطنية حول بناء مفهوم التونسة[23]، أو الخصوصية التونسية Tunisianity؛ أي ما هو تونسي وما هو غريب عن نموذج في وضع تغير. يضاف إلى ذلك ما عكسته من نزاع مجتمعي حول مفاهيم الحرية والأمن؛ فما يراه البعض لباسًا خطيرًا على الأمن العام، كالنقاب مثلاً، يقابل بتحديد آخر للخطر وفق منظور اجتماعي أو ديني يرى أنّ بعض أنماط اللباس هي تهديد للأخلاق والنظام المعياري برمته.

وقد عكست أنماط اللباس المختلفة حركة مزدوجة تغذي مسارات التفرّد في تونس؛ وهي الرغبة في أن يكون الفرد مختلفًا أو أن يكون ذاته كما يتصوّرها، وفي الوقت نفسه الرغبة في الانتماء أو اللارغبة في القطيعة مع الأسرة، ومع نظام المجموعة، ومع الأنماط السائدة. وتجاوزت دلالات اللباس البعد الجمالي أو مسألة الذوق أو الأنماط الاستهلاكية وتبلور الجسد، بسردياته المختلفة عبر المقابلات المنجزة، نصًّا يروي آلام الأفراد ومحنهم على طريق إثبات الذات والدفاع عن تصوراتهم للعالم ويضعنا أمام ما يواجهونه من صعوبات في الاندماج ومن الحوارات الداخلية الدائمة بين الذات وصورتها لدى الآخر.

خاتمة

يمكن أن نتساءل، في هذا السياق: ما الذي يميز الفرد في تونس؟ يبدو الفرد في تونس اليوم في صورة شخص قلق مكدّر Frustrated يواجه صعوبات في اكتساب مخزون متجانس للمعايير. ويرجع ذلك إلى التناقضات، وإلى الغموض الذي يسم مضامين التنشئة المتأرجحة بين فكر جماعاتي وفرداني، وبين إدماج منتجات العولمة الثقافية والاستهلاكية وبين التحفّظات التي لا تنفك تتبلور، على أسس دينية أو هووية أو مجتمعية، تتجلّى من خلال تواتر المثل الجوهرانية أو الهوياتية في كل المجالات، بل في صياغة النصوص القانونية أيضًا.

وهو فرد غير مكتمل، في ضوء مفهوم الفرد الذي تتبناه هذه الدراسة؛ بمعنى أنّه في طور التحقق Unfinished. ومن أسباب ذلك البطالة، ونقص الموارد لتحقيق الاستقلالية، وتراجع دور الدولة، والعوائق الكثيرة أمام المبادرة الفردية. وهو فرد مستحيل، إذا اعتبرنا شرط وجوده انتهاء المجموعة أو القطع معها. ويمكن أن نؤكد من جديد أنّ تعريف الفرد بالذات الحرة المستقلة هو أقرب إلى النموذج

(23) درس المؤرخ الهادي التيمومي مفهوم «التونسة» في إطار دراسة تحلّل مولداتها التاريخية وسيرورة تكرّسها مع الرئيس الحبيب بورقيبة في فترة ما بعد الاستقلال عام 1956. وقد استعمل مفهوم «التَّونسة» للاصطلاح على جملة من «الخاصيات» و«الصور النمطية» التي تجعل «من التونسي تونسيًا»، من خلال منظور ماهوي ركز عليه بورقيبة، ومن بعده زين العابدين بن علي، لطمس الاختلافات والجهويات والنزعات القبلية، تحت مسمى وحدة وطنية مبنية سياسيًا. يُنظر: هادي التيمومي، **كيف صار التونسيون تونسيين؟** (صفاقس: منشورات محمد علي، 2015)؛ كما درس السوسيولوجي التونسي المنصف وناس ما سمّاه «الشخصية التونسية» ضمن مقاربة أنثروبولوجية ثقافية ترسم ملامح الشخصية القاعدية لـ «التونسي». ومن بين ملامح هذه الشخصية التبرّم من الحياة السياسية، والسعي وراء الخبز أو لقمة العيش، ما يجعله انهزاميًا أو انتهازيًا أو غير ذي صاحب فكرة قارة، أما تديّنه فهو يتصف بأنه سُنيّ مالكي منفتح على قراءات متجددة. يُنظر: المنصف ونّاس، **الشخصية التونسية: محاولة في فهم الشخصية العربية** (تونس: منشورات الدار المتوسطية للنشر، 2010).

المثالي الفيبري من الواقع، وذلك في مختلف السياقات، حتى في المجتمعات الفردانية. وهنا، لا بد من التأكيد أنّه لا وجود لنموذج غربي أو شرقي حول الفرد يطبق أو يقاس عليه وضعُ المجتمع. فالفرد حركة وتحرك نقدي ينطلق من سياقاته. ثمة مسارات تفرّد فعليّ في تونس، ولكنها ما زالت تتصارع وتتفاوض مع نظام تقليدي مهيمن، خاصّة على مستوى التمثلات، كما أنّ تراجع النظام الأبوي لم يعوضه نموذج بديل جامع.

يمكن القول إنّ بروز الفرد لا يعني نهاية الصلات الاجتماعية أو تقويض المؤسسات، كما أنّه لا وجود، في نظرنا، لنموذج مثالي يُحتذى في اتجاه تحقق الفرد. فالمجتمعات التي تعرّف نفسها بوصفها مجتمعات الفرد الحديث تعج بمؤلفات السوسيولوجين[(24)]، وعلماء النفس، والتنمية البشرية، حول «صعوبة أو محنة أن تكون فردًا»، وكذلك مختلف مظاهر الهشاشة التي يعيشها، من دون أن تُقدَّمَ على أنها حنين إلى نظام معياري سابق. فأن تكون فردًا هو ليس بتتويج، كما أنه ليس وضعًا متحقّقًا، وإنما هو رهان ومحنة وصعوبة في أن تجد مكانًا في هذا العالم بمفردك.

المراجع

References

العربية

التيمومي، هادي. **كيف صار التونسيون تونسيين؟** صفاقس: منشورات محمد علي، 2015.

حوراني، ألبرت. **الفكر العربي في عصر النهضة 1798–1939**. ترجمة كريم عزقول. بيروت: منشورات دار النهار للنشر، 1986.

ونّاس، المنصف. **الشخصية التونسية: محاولة في فهم الشخصية العربية**. تونس: منشورات الدار المتوسطية للنشر، 2010.

الأجنبية

Aubert, Nicole (dir.). *L'individu hypermoderne*. Toulouse: Éditions Érès, 2004.

Bauman, Zygmunt. *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty*. Cambridge: Polity Press, 2007.

Ben Abdallah, Sénim. «Pratiques des jeunes et mobilisation des réseaux sociaux: Processus d'entrée à l'âge adulte en Tunisie.» PhD. Dissertation. Faculté des Sciences humaines et sociales. Université de Tunis I. Tunis. 2003.

Birnbaum, Pierre & Jean Leca (dir.). *Sur l'individualisme*. Collection Les sciences sociales contemporaines. Paris: Références, Presses de la Fondation Nationale des Sciences Politiques, 1986.

(24) Alain Ehrenberg, *La fatigue d'être soi: Dépression et sociéte* (Paris: Éditions Odile Jacob, 1998); Alain Ehrenberg, L'individu incertain (Paris: Éditions Hachette, 1995); Zygmunt Bauman, *Liquid Times: Living in an Age of Uncertainty* (Cambridge: Polity Press, 2007).

Ehrenberg, Alain. *La fatigue d'être soi: Dépression et sociéte*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1998.

________. *L'individu incertain*. Paris: Éditions Hachette, 1995.

Elguedri, Raoudha. *Corps, individu et quête identitaire dans la Tunisie contemporaine*. Casablanca: Fondation du Roi Abdul-Aziz al Saoud, 2018.

________. *Le célibat des hommes cadres en Tunisie*. Tunis: Nirvana, 2017.

Fernandez, Benjamin. «Le temps de l'individuation sociale.» *Revue du MAUSS*. no. 38 (2011).

Hénia, Abdelhamid. *Le frère, le sujet, le citoyen, dynamique du statut politique de l'individu en Tunisie*. Tunis: Éditions L'or du temps, 2015.

Kaufmann, Jean–Claude. *L'invention de soi: Une théorie de l'identité*. Paris: Armand Colin, 2004.

Lahire, Bernard. *L'homme pluriel: Les ressorts de l'action*. Paris: Nathan, 1998.

Lamloum, Olfa & Mohamed Ali Ben Zina (dir.). *Les jeunes de douar hicher et d'ettadhamen*. Tunis: Publication d'International Alert et Arabesques, 2015.

Le Bart, Christian. *L'individualisation*. Paris: Presses de Sciences Po, 2008.

Lipovetsky, Gilles. *L'ère du vide: Essai sur l'individualisme contemporain*. Paris: Folio, 1989.

Martuccelli, Danilo & François De Singly. *L'individu et ses sociologies*. Paris: Armand Colin, 2018.

Martuccelli, Danilo. *Grammaires de l'individu*. Series: Folio Essais. Paris: Gallimard, 2002.

Martuccelli, Danilo. *La société singulariste*. Paris: Armand Colin, 2010.

Melliti, Imed et al. *Jeunes, dynamiques identitaires et frontières culturelles*. Tunis: UNICEF, 2008.

Najar, Sihem (dir.). *Penser la société tunisienne aujourd'hui, la jeune recherche en sciences humaines et sociales*. Tunis: IRMC, Cérès Éditions, 2013.

Singly, François de. *L'individualisme est un humanisme*. Collection: L'Aube poche essai. Paris: De L'aube, 2015.

Tarragoni, Federico. *Sociologies de l'individu*. Collection: Repères. Paris: La découverte, 2018.

صدر حديثًا



كاس مودّه - كريستوبل روفيرا كالتواسر

مقدمة مختصرة في الشعبوية

ترجمة: سعيد بكار - محمد بكار

يقدم كل من: كاس مودّه وكريستوبل روفيرا كالتواسر تحليلًا للشعبوية ببعديها النظري والعملي، وبصفتها أيديولوجية تشطر المجتمع إلى معسكرين متخاصمين: «الشعب النقي» مقابل «النخبة الفاسدة»؛ وهي تضع الإرادة العامة للشعب فوق أي اعتبار. ويصف المؤلفان القوة العملية لهذه الأيديولوجية من خلال مسح يغطّي الحركات الشعبوية في العصر الحديث: الأحزاب اليمينية الأوروبية، والرؤساء اليساريون في أميركا اللاتينية، وحركة حزب الشاي الأميركية. يميط المؤلفان اللثام عن سر نجاح شخصيات شعبوية مثيرة للجدل مثل خوان بيرون، وروس بِرو، وجان ماري لوبان، وسلفيو برلسكوني، وهوغو تشافيز. ويبيّن الكتاب أن الشخصيات الشعبوية لا تقتصر على الرجال الذين يجسّدون القوة، بل قد تشمل النساء الحازمات مثل إيفا بيرون، وبولين هانسن، وسارة بالين، اللواتي نجحن في تبوّؤ مكانة شعبوية، وغالبًا عن طريق استغلال مفاهيم التمييز بين الجنسين في المجتمع.

صحيح أن الشعبوية هي جزء من الديمقراطية، إلا أن الحركات الشعبوية تشكّل تحديًا متناميًا تواجهه الديمقراطية. يتناول هذا الكتاب العواقب التي قد تنجم عن هذا التحدّي على المدى الطويل، من خلال مقارنة الاتجاهات السياسية في مختلف البلدان، لأنه يسلّط الضوء على التأثير المذهل للشعبوية في الحياة السياسية والاجتماعية المعاصرة في أوروبا وأميركا اللاتينية والولايات المتحدة الأميركية.

المولدي الأحمر | Mouldi Lahmar*

أسئلة الفردانية في المجتمعات العربية: منعطفات معرفية واجتماعية وتاريخية متشعبة ولايقينية

تعقيب على بحوث الندوة

Questions Posed by Individualism in Arab Societies: the Cognitive, Social and Historical Junctures and Uncertainty

Comments on an Academic symposium

* أستاذ علم الاجتماع والأنثروبولوجيا في معهد الدوحة للدراسات العليا.
Professor of Sociology and Anthropology at the Doha Institute for Graduate Studies.

ليس من السهل تقديم تعقيب تحليلي تركيبي يختزل على نحو نقدي كل القضايا المتشعبة التي خاضت فيها أوراق الندوة طوال يومين، وخاصة أن عنوان الندوة يثير وعودًا وإشكاليات وأسئلة كثيرة تحتاج إلى بحث مستمر، وهناك مشكل آخر هو الصعوبة التقليدية في تلخيص الأفكار المختلفة التي خاض فيها المشاركون والمناقشون، واحتمال إهمال بعضها على أهميته. وهنا وجب الاعتذار مسبقًا عن كل تقصير.

من خلال قراءتي للأوراق المقدمة، واستماعي إلى محاضرات المتدخلين والنقاش المشحون بالكثير من الحماس والقناعات التي رافقت كل فترات الندوة، خرجت بالملاحظات والقضايا التالية:

1. هناك رفض عام لاعتبار الفردانية الاجتماعية سيرورة حتمية خطية التطور، تتضمن فرضية القطيعة. وبذلك، لم نعد في الوضعية الإدراكية التي كان فيها أوغست كونت، والتي قادته إلى التفكير من منظور مركزي في التاريخ البشري فوفق نموذج تعاقب الحالات الفكرية، أو التي قادت فرديناند تونيز إلى التفكير في تطور المجتمعات من الحالة الجماعوية إلى الحالة الاجتماعية، أو التي قادت إميل دوركايم إلى التفكير في مفاهيم التضامن الآلي والتضامن العضوي، ولا حتى تلك التي قادت كارل ماركس إلى التفكير في أن التاريخ قائم على تعاقب لأنماط وتشكيلات اجتماعية تتقدم على نحو تطوري جدلي خطي، وذلك حتى إن حاول الماركسيون بعده تدبير حل نظري لورطة القطيعة التاريخية والتقدم الغائي للتاريخ. الخلاصة الأولى، إذًا، هي أن الفردانية الاجتماعية لا تنتج بالضرورة قطيعة مع الحياة الجماعوية.

2. تخلق الملاحظة السابقة مشكلة كبيرة مع الخلاصة المنهجية التي نخال أنفسنا خرجنا بها من الملاحظة الأولى، ومفادها، بحسب تقديري، أن البحوث التي عُرضت لم تستطع أن تقدم توصيفًا متجانسًا مُنتِجًا لمعنى سوسيولوجيٍّ واضح بشأن حالة «البين بين» التي انتهت إليها أغلب البحوث. أقصد: ما التعريفات التي يمكن أن نطلقها على أغلب الحالات الاجتماعية التي عرضتها مختلف الدراسات (عماد المليتي، وعبد اللطيف الهرماسي، وكذلك الأوراق التي أضيفت إلى حصيلة الندوة من خارجها وتناولت القضايا نفسها: روضة القدري، وعبد الحميد العبيدي)؟ حيث لافردانية ولاجماعوية، أو حيث الأسرة الصغيرة، على سبيل المثال مستقلة في السكن والدخل والحقوق والواجبات المدنية، لكنها منخرطة في شبكة من العلاقات، تكاد تفرض عليها، في مناسبة خطوبة مثلًا، حضور الجد أو العم الكبير حينما يغيب الأب أو العمة أو الخالة، أو حين يجري الحديث خلال مراسم الخطبة عن العائلة الموسعة، فيعدد المعنيون أمام بعضهم عددًا من الأفراد في العائلة الموسعة؛ كأنْ يكون مديرًا، أو محاميًا، أو أستاذًا جامعيًا، أو ربما وزيرًا، ساكتين عن حقيقة علاقاتهم بهؤلاء (منها أنهم أحيانًا لا يستفيدون منهم في أي شيء)، وأن يجري في الوقت نفسه غض الطرف عمن في العائلة من عاطل عن العمل، وسارق في السجن، وعاق لوالديه.

3. غالبًا ما انتهى النقاش الذي دار بالاتفاق على أن هناك فردانية اجتماعية وهناك فردنة وربما حتى تذويت، والكل متساكن مع الجماعوي، من دون تجاوز نظري. فكأنّ الفاعلين الاجتماعين، موضوع

المشاهدة، ينتهون إلى توافق ومواءمة بين الفرداني والجماعوي، مثلما أنّ الباحثين ينتهون إلى النتيجة نفسها. وحينما ناقش بعضُ الحاضرين المحاضرين بحماس، معتبرًا أن كل ما قالوه لا يعدو أن يكون ترديدًا «أجوف» لما قاله الباحثون التونسيون منذ أربعين سنة، ارتبكت المحاججة والقناعات والتأكيدات وحل التنسيب.

4. هنا يبرز خيط تقاطع مع الفكرة التي حاول ساري حنفي وعزام طعمة عرضها ومناقشتها. والفكرة هي أن الجدل الدائر في تونس اليوم بشأن مشروع قانون الميراث، يُعد رائدًا في العالم العربي من وجهين؛ الأول أنه يدفع بالنقاش، بشقيه العلماني والديني، ليغادر حلبة التمترس الأيديولوجي المغلقة في اتجاه رحابة الفضاء العام، أما الثاني فمفاده أنّ الطرفين الرئيسَين المتنازعَين على مضمون المشروع ودلالاته يحاولان الإتيان بحجج تدمج الديني في العلماني والعكس أيضًا. وفي الحقيقة، يميل الباحثان، بشكل براغماتي، إلى فكرة الوفاق بين حجج هؤلاء وهؤلاء، مستخدمين مفهوم العقل العمومي والدين والعلاقة بينهما كما طرحاها بشيء من الاختلاف يورغن هابرماس وميف كوك. لكنّ الباحثين لا يتوقفان عند مدلول مفهوم «العقل العمومي» في التجربة الغربية بوصفه حالة فكرية تشكلت كسيرورة تاريخية اجتماعية أنتجها الفكر الوضعي بمعناه العام، وبها تحددت ملامح وحدود النقاش في «الغرب»، بحيث لا يمكن للمُعتقد أن يدخل إلى حلبة النقاش هذه - في إطار العقل العمومي - إلا بعد أن يتأقلم مع فكرة التاريخانية التي تحرره من ذهنية لاتارخية المعتقد، فتتأسس، مثلًا، أحزاب ذات خلفية دينية (الديمقراطية المسيحية)، لكنها تقبل بأن تكون مرجعية القانون الوضعي هي الأعلى، وحينما تدافع عن مرجعيات دينية فهي تراها في أفقها الإنساني لا العقائدي المنغلق. فعلى سبيل المثال، حينما احتدم النقاش في إيطاليا، في نهاية السبعينيات وبداية الثمانينيات من القرن الماضي، حول السماح بالإجهاض من عدمه، واستُدعي الإيطاليون لاستفتائهم في الأمر سنة 1981، لم يطلب الحزب الديمقراطي المسيحي من ناخبيه أن يصوتوا بحسب عقيدتهم، بل بحسب ضمائرهم، وكانت النتيجة أنْ وافق الإيطاليون على القانون المقترح بنسبة تصل إلى 67 في المئة. وفي الحالة التونسية يبدو أن النزاع قائم حول «هوية» هذا «العقل العمومي» المفترض في حد ذاته؛ ومن ثمّ، قد يكون الصراع الحقيقي ليس بشأن موضوع الميراث، بل بشأن ذلك العقل الذي سيحدد مستقبل كل فكرة الحريات والحقوق الفردية والمساواة.

سوسيولوجيًا، حدثت في الأخير محاولة تحريك لتحرير القضية من الإرث التونيزي والماركسي والدوركايمي والفيبري في اتجاه الإضافات النظرية الجديدة (البراغماتية والفردانية المنهجية)، فاقتُرح النظر إلى السلوك الإنساني؛ ليس على أنه جماعوي أو فرداني، بل على أنه براغماتي (روضة القدري). وتعني كلمة «براغماتي» هنا أن الفاعل الاجتماعي، إن كان فردًا أو جماعة، يحدد أهدافه، ويغير سلوكه وفق تقديرات متبدلة باستمرار، قد تكون واعية أو غير واعية، من أجل مصالحه وأهدافه، غير عابئ بما إذا كان يستخدم أطرًا أو مفاهيم تُصنف على أنها فردانية أو جماعوية، بمعنى أنها «تقليدية» أو «حديثة»؛ فالسلوك هنا توليفي باستمرار، وما ينتج من هذا السلوك على مستوى ماكروسوسيولوجي كيفي لا يصلح لفهم ما هو ميكروسوسيولوجي، فالأفراد لا يبرمجون نشاطهم كي يستجيب لمبادئ عامة مفترضة.

5. في الحقيقة، يبدو هذا الحل سحريًا، وآلياته تكاد تشتغل بطريقة أوتوماتيكية. ضع كلمة «براغماتية» باعتبارها مفهومًا/ فرضية أمام جميع الأفعال الإنسانية، وحينئذ تذوب كل المتناقضات وتترابط من جديد في عدة اتجاهات، وبتناقضات جديدة أو مختلفة أيضًا، وتتحلل كل أفكار التراكم والقطيعة، وتتضاءل المسافة بين الفردي والجماعوي، لكن «التكلفة» هي أنه يصبح من غير الممكن بناء أي تمثل معرفي ماكروسوسيولوجي لوجود المجموعات الإنسانية، ولاحتمالات تطورها الجماعي المستقبلي، اللهم من منظور فلسفي عام لا يتقيد بالبرهنة الإمبريقية. ببساطة، يعني هذا البديل النظري أن فكرة إمكانية معرفة مصير المجتمعات - وحتى مصير البشرية، ذلك الهدف/ المطلب الذي سكن النظرية العلمية الكلاسيكية - أصبحت ممتنعة أو أنها تحولت إلى خرافة وضعية أيديولوجية ينبغي أن تحل محلها مقولة تساوي السرديات.

6. كما هو معروف، ورغم قدم الفلسفة البراغماتية، فإن هذا البديل قد نشأ بوصفه أحد المعاول النظرية لنقد الحداثة بوصفها فكرة فلسفية - اجتماعية معرفية وضعية، لكنني أعتقد أن هذا الطرح ما زال أمامه الكثير، لأن هناك مجموعة من القضايا التي عليه حلها. فعلى المستوى الميكروسكوبي مثلًا، أي في تفاصيل الحياة اليومية كما تشتغل بها بعض التيارات السوسيولوجية اليوم (دراسات المعيش اليومي)، هل يمكن نفي العلاقة بين فعل الأفراد من جهة، والمرجعيات الثقافية التي تنتجها الجماعة، كيفما كانت، بوصفها جماعة من جهة أخرى؟ ربما يحيل هذا الأمر إلى سؤال أنطولوجي أصلي: كيف تصبح الجماعة جماعة؟ هناك مَن وجد حلًّا لهذا المشكل، مثل كليفورد غيرتز، بالقول إن العلاقة بتلك المرجعيات تأويلية، أي إن الأفراد يؤولون بطرق مختلفة ومتعددة المرجعيات العليا للجماعة بحسب ما يرونه مناسبًا لهم[1]. لكن السؤال الذي يبقى، ويحيل على نحو مخفي إلى دوركايم الوضعي، هو: كيف تستمر بعض تلك المرجعيات رغم عدم وجود اتفاق عام على كيفية تأويلها؟ وعلى سبيل المثال، هل يمكن، من الناحية المنهجية، قراءة الظاهرة «الداعشية» حيث تتضاءل الفردانية الاجتماعية بوسائل النظرية البراغماتية؟ وهل يمكن قراءة الثورات بالمقاربة نفسها من دون التخلي عن أي فكرة كلية؟

7. تحضر هنا ملاحظة قد تكون أكثر تحفيزًا للتفكير، وهي أن الأطروحات التي قُدمت اهتمت بالتحولات الاجتماعية التي تضمنت مؤشرات دالة على توسع هامش الفردانية الاجتماعية، وبمطالب الحريات والحقوق الفردية (المليتي، والهرماسي)، أكثر مما اهتمت بالسؤال المعرفي الأساسي المتعلق بوجاهة المقاربة الفردانية في حد ذاتها، ومن ثم بالنتائج المحتملة لاستخدامها بوصفها أداة تفكير سوسيولوجية، بقطع النظر عن الانتماءات والهويات والارتباطات كما يقول بيير بورديو[2]، وخاصة تأويلاتنا السياقية لهذه الانتماءات والارتباطات.

(1) كليفورد غيرتز، **تأويل الثقافات**، ترجمة محمد بدوي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009).

(2) Pierre Bourdieu, *Leçon sur La Leçon* (Paris: Minuit, 1982).

8. السؤال، إذًا، هو: عندما نفكر في الفردانية والفردنة، هل نفترض، كما تساءل عبد اللطيف الهرماسي، أنه بما أننا دخلنا عصرًا تحرر فيه الأفراد، على نحو مؤثر، من سطوة مقتضيات الحياة الجماعوية، فإنه أصبح في إمكاننا تفسير الظواهر الاجتماعية، في الاقتصاد والسياسة وفي كثير من مجالات الحياة الاجتماعية وربما الثقافية، على أساس أنها من إنتاج أفراد مستقلين وعقلانيين ونفعيين يسعون إلى تحقيق أهدافهم الخاصة، من دون أن تكون لهم أفكار مسبقة عن النتائج الماكروسوسيولوجية التي يمكن أن تنتج من تلاقي خياراتهم وأفعالهم وتوالفها، استنادًا إلى أنه لا غائية ولا بُنى كبرى تسيّر الحياة الفردية؟[3]

9. إذا ذهبنا في هذا الاتجاه، فمعناه أنه لم يعد في إمكاننا تفسير ما يجري في لبنان واليمن وليبيا والعراق وسورية بوحدات تفكير، مثل الطائفة والقبيلة والمذهب والعائلة الموسعة والطبقة، وغيرها من المفاهيم الماكروسوسيولوجية (هذا ما خاض فيه عادل الشرجبي ومنى فياض). لكن، في هذه الحالة، يصبح عندنا سؤال أشدّ إزعاجًا: ما سبب إصرار الكثير من الدراسات على مواصلة استخدام مثل هذه المفاهيم في دراسة المجتمعات العربية؟ هل حان وقت التخلي عنها، مثلًا، أو إعادة تعريفها؟ في الحقيقة كان التقليد المغاربي قد فكك منذ خمسينيات القرن الماضي ميتافيزيقا القبيلة[4]، وفي المشرق اليوم هناك اتجاه نحو إعادة تعريف الطائفة والمذهب بوسيلة مفهوم المتخيلات الاجتماعية[5].

10. هناك نتائج أخرى أكثر خطورة يمكن أن تنتج من استعمالنا للفردانية بوصفها أداة فهم للظواهر الاجتماعية، تتعلق بإمكانية إعادة تشكيل وعينا التاريخي بذاتنا إذا ما استخدمنا هذه المقاربة بصفة رجعية؛ كأن نقرأ، على سبيل المثال، نشأة الرسالة المحمدية وتاريخ الشيعة والسُّنة، إن كان لهما تاريخ منفصل، قراءة فردانية، وقريبًا منا الثورة الإيرانية والثورة التونسية، من منطلق ثورة الأفراد (غضبهم؟) بسبب ما وصل إليه وضعهم الفردي من تردٍّ وعدم تلبية للرغبات الخاصة[6].

11. هنا يصبح السؤال هو: هل يمكن تناول هذا الأمر منهجيًا؟[7]، ولكن هناك قضايا أخرى خاضت فيها الندوة، كانت ذات طابع سجالي وسيطرت عليها الانتماءات، وهي تُبيِّن، إلى حدٍّ بعيد، أننا لم نفكر تفكيرًا معمقًا طوال العشريات الماضية في النتائج الثقافية لعمليات الفردنة الاجتماعية الجارية في مجتمعاتنا، وخاصة في مجمل التأويلات الاجتماعية التي يفهم بها الأفراد والجماعات اليوم هذه العمليات ودور النخب السياسية والدينية في ذلك (حيدر سعيد). ويمكنني أن ألاحظ هنا أننا ما

(3) R. Boudon, «Individualisme et Holisme dans Sciences Sociales,» in: Pierre Birnbaum & Jean Leca (dir.), *Sur L'individualisme: Théories et Méthodes*, 2nd ed. (Paris: Les Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991), pp. 45–59.

(4) Jacques Berque, «Qu'est–ce qu'une 'tribu' nord–africaine?» in: Fernand Braudel, *Éventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre, Offert par L'amitié d'Historiens, Llinguistes, Géographes, Economistes, Sociologues, Ethnologues*, vol. 2 (Paris: Armand Colin, 1953), pp. 261–271.

(5) عزمي بشارة، **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018).

(6) T.R. Gurr, *Why Men Rebell* (London/ New York: Routledge, 2016 [2011]).

(7) رسالة فيبر إلى صديقه رجل الاقتصاد، ينظر: Boudon.

زلنا في نقاشاتنا العلمية أوفياء لادعاء الموضوعية بمفهومها الدوركايمي وحتى الكومتي (نسبة إلى أوغيست كومت)، لأننا نتفادى التفكير بمفهوم النسبية، وبمقولة سياقية المواقف والأفكار.

12. في السجال الدائر اليوم حول موضوع الفردانية الاجتماعية، يمكننا أن نتبين تأويلات مختلفة للوقائع نفسها، وأقصد هنا ما أنجزه نمط الإنتاج الرأسمالي من استقلالية للأفراد، عندما نزع العملية الإنتاجية من الوحدة العائلية، ونقلها إلى المؤسسة الصناعية و/ أو الخدمية، وجزئيًا إلى المقاولة الفلاحية، وما نجم عن ذلك من استقلال الأفراد العاملين بمداخيلهم الخاصة، ومن تغيير للعلاقات بين الرجل والمرأة بناءً على مواردهما ومسؤولياتهما الجديدة في العائلة، وعلى علاقاتهما المتشعبة في مجالَي العمل والفضاء العام.

13. ما نوع المطالب الحقوقية الجديدة التي تولدها هذه التحولات؟ وماذا يحدث عندما تتعارض المواقف المعيارية التأويلية التي تثيرها التحولات الجديدة بشأن الموروث الثقافي بشقيه العرفي والعقائدي؟ وكيف تلتحم الحركات السياسية بهذه التحولات، وبالمطالب المعيارية الجديدة، وتوجه تأويلاتها الجماعية في اتجاه تأويلات فردانية أو جماعوية؟ بل قد يحدث ألَّا تتوافق التأويلات الحزبية للمضامين المعيارية المتعلقة بهذه التحولات مع من تعتبرهم الأحزاب المعنية من أتباعها (مريم بن سالم، وحيدر سعيد).

14. تقود هذه المسألة إلى طرح مشكل يعود باستمرار في السجالات حول تأويل المبنى القيمي الثقافي لتطور الفردانية الاجتماعية، والمقصود به مشكل علاقة هذا التأويل بقضية الخصوصية الثقافية مقابل الكونية، الحقيقية أو المزعومة، لمبادئ حقوق الإنسان. ينطلق البعض من فكرة أنّ الإنسان (مُعرفًا بالألف واللام) مجردٌ من روابطه وانتماءاته الاجتماعية (أصوله العرقية والعقدية ومكانته الاجتماعية والجندرية)، مفترضًا كونية الحقوق والحريات الفردية. في حين يرى البعض الآخر أن التجربة التاريخية (وخاصة الاستعمارية) أثبتت أن هذه الحقوق لا مرجعيةَ لها خارج السياق التاريخي الذي يعطيها مفهومها من الخاص منظورًا مركزيًا، لكن محاضرة سلوى الحمروني أظهرت أن التجارب الإنسانية المختلفة يمكن أن تصل من خلفيات ثقافية مختلفة إلى معايير متشابهة. فعندما سنَّت تونس القانون الذي وضع حدًّا للرّق (العبودية)، لم تنظر إلى المسألة من منظور خارجي، بل من داخل تيار تأويلي محلي للعقيدة نفسها. وعندما سنّت ذلك القانون عارضها من المنظومة العقدية ذاتها مؤولون مختلفون. وبالنسبة إلى الباحثة، يمكن أن نلاحظ هنا الالتقاء؛ انطلاقًا من سياقات مختلفة مع قيمة كونية هي الحرية لكل الناس الذين «ولدتهم أمهاتهم أحرارًا».

15. يجب ألَّا يُعتقد أن الكونية معطى جوهراني ما قبلي، إلا إذا فكرنا في الأمر على نحو ميتافيزيقي؛ إذ إنّ الكونية الفعلية صناعة تاريخية تستند إلى علاقات القوة، وهي غالبًا تنشِئ لها محليًا ما يسندها. هناك تيار أيديولوجي يقول إن القيم التي كانت تُعتبر غربيةً لا كونية أصبحت، بفعل كونية الرأسمالية وديناميكيات الفردنة المصاحبة لها، آلية داخلية فقدت خارجيتها[8].

(8) V. Kaiwar, *L'Orient Postcolonial: Sur La «Provincialisation de l'Europe» et la Théorie Postcoloniale* (Paris: Éditions Syllepse, 2012).

16. من خلال هذا الجدل والسجالات، نخلص إلى فكرة «غير مريحة» مفادها أننا في مفترق طرق اجتماعية وتأويلية ومعرفية، وهي كما يلي:

• اجتماعيًا: هناك تحولات هيكلية حقيقية تجري حاليًا على مستوى وعي الفرد بذاته سيكولوجيًا وجسديًا، وفي العائلة، وفي الاقتصاد، وفي أطر الانتظام والارتباط، وفي الدولة. وهذه التحولات يمكن قياسها وإثبات حقيقتها الموضوعية، أي المادية. وإذًا، هي تفعل فعلها في العقول والأشياء، ولا يمكن إنكارها.

• تأويليًا: نحن في «هرج ومرج» مع مسألة فهم وتأويل ما نُحدِثه في أنفسنا وما يَحدُث فينا. فمثلًا، هل نقرأ مطالبة قسم مهم من الأفراد، المنظمين في جماعات سياسية، بالحرية الفردية، وبالحق في ممارستها، من دون إكراهات (مثلًا، هناك من يطالب بالإفطار في رمضان، من دون قيد، ومن دون أن يطبق عليه مبدأ الاستتار)، على أنه زيغ عن العقيدة، أو تفسخ أخلاقي؟ أو على أنه تحول في المعايير والقيم وفي تأويل العقيدة؟ أو على أنه تحرر مشروع للضمير الفردي من الضمير الجمعي؟ وإذا ما ذهبت بعض الجماعات في الاتجاه الذي يدعم الحرية الفردية، فهل من حقها فرض هذا التأويل على الآخرين؟ وهل مِن حق مَن يعارض الفكرة أن يحدّ من هذه الحريات بحسب قناعاته الخاصة؟ بل هناك سؤال أخطر: في تونس اليوم، إذا قبلنا بفكرة الدولة المدنية، وبمقولة المجتمع المدني، وبفصل المعتقد عن السياسة كما ورد ذلك في الدستور، فهل يصح تأويل التحولات الجارية من خارج مثل هذه المداخل؟

• هناك مشاكل أخرى تؤكد أننا في مفترق طرق تأويلية متشعبة؛ ذلك أن تأويل هذه التحولات على أنها تسير إجمالًا في اتجاه تكريس مبادئ يجري اعتبارها كونية، يطرح قضية الهيمنة الثقافية والسياسية التي ترزح تحتها مجتمعاتنا ودولنا (وصف الهرماسي محرري تقرير الحريات الفردية والمساواة بالحداثويين الناقلين لمفهوم الحداثة من المركز إلى الهامش من دون تمحيص)، وتُستخدم في إطارها مبادئ الكونية لتكريس تلك الهيمنة وفسخ الخصوصيات الثقافية التي يمكن أن تشكل موارد قوية في مقاومة الهيمنة، لكن هل يمكن لهذا الإشكال أن يصبح مطية لرفض الحريات الفردية ووضعها تحت وصاية قناعات لمجرد أن مصدرها تاريخي محلي؟

• رأيي هنا أن هناك حلًّا، من الممكن أن ينتخبه التاريخ كي يتحول إلى واقع (ربما في السنوات القادمة)، ويتمثل هذا الحل في تشجيع القراءة النقدية العميقة لكل قناعاتنا التي ساعدتنا في السابق، بصفة إجمالية، على جعل الحياة «مفهومة» و«معقولة»، ولم تعد اليوم كذلك أو أصابتنا من شموليتها ريبة معيارية وتأويلية.

• معرفيًا: نحن أيضًا في مفترق طرق؛ فالسجال النظري الذي أخذ حيزًا من النقاش اتجه نحو التخلي عن مقولات الجماعوي والاجتماعي والطبقة والوظيفة والمؤسسة. هناك توجهات عالمية اليوم تريد تخليص الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية والسياسية من الوضعية، وتريد تخليص العالم من مركزية الحداثة الأوروبية؛ أي نزع التاريخ (بالألف واللام) من الاحتكار الغربي.

17. واضح، إذًا، من خلال كل ما سبق، وكما شرح ذلك كل من روضة القدري وعبد الحميد العبيدي في بحثيهما، أن الفردانية مسار مادي تفكيكي لكل ما هو جماعوي بقدر ما هو فلسفة اجتماعية سياسية عالجت، وتعالج، العلاقة القيمية والمعيارية التي تربط الفرد بالجماعة في سياق حضاري خاص[9]، كما أن هناك مجتمعات أخرى في العالم (ذكر العبيدي المثال الياباني) حققت تصالحًا مع شروط العيش في العالم الحديث، من دون أن تربط ذلك معياريًا بالثقافة الفردانية.

18. من وجهة نظر ممكنة، تكمن مزية «الربيع العربي»، بما له وما عليه من فشل مؤقت هنا ونجاح مشروط هناك، في أنه بصدد التأسيس لأرضية جديدة لا تُحتكر فيها «الحقيقة» من أي طرف يقدم أجوبة عن هذه الأسئلة، ولا يحتكر فيها أحد وسيلة، أو شرعية، فَرْض تأويل محدد للقضايا المعيارية والثقافية التي يسببها معول توسع أنماط الإنتاج والاستهلاك الرأسمالية في ثنايا المجتمع، لكن الإجابات الأصيلة تتطلب وضع استراتيجيات سياسية - تعليمية وبحثية جريئة ومستقلة، مع وجود طموحات «تتعب في مرادها الأجسام».

المراجع References

العربية

بشارة، عزمي. **الطائفة، الطائفية، الطوائف المتخيلة**. الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

غيرتز، كليفورد. **تأويل الثقافات**. ترجمة محمد بدوي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2009.

الأجنبية

Birnbaum, Pierre & Jean Leca (dir.). *Sur l'individualisme: Théories et méthodes*, 2nd ed. Paris: Les Presses de la Fondation nationale des sciences politiques, 1991.

Bourdieu, Pierre. *Leçon sur La Leçon.* Paris: Minuit, 1982.

Braudel, Fernand. *Éventail de l'histoire vivante: Hommage à Lucien Febvre, Offert par L'amitié d'Historiens, Llinguistes, Géographes, Economistes, Sociologues, Ethnologues.* Paris: Armand Colin, 1953.

Corcuff, Philippe, Christian Le Brat & François de Syngly. *L'Individu Aujourd'hui.* Rennes: Presse Universitaires de Renne, 2010.

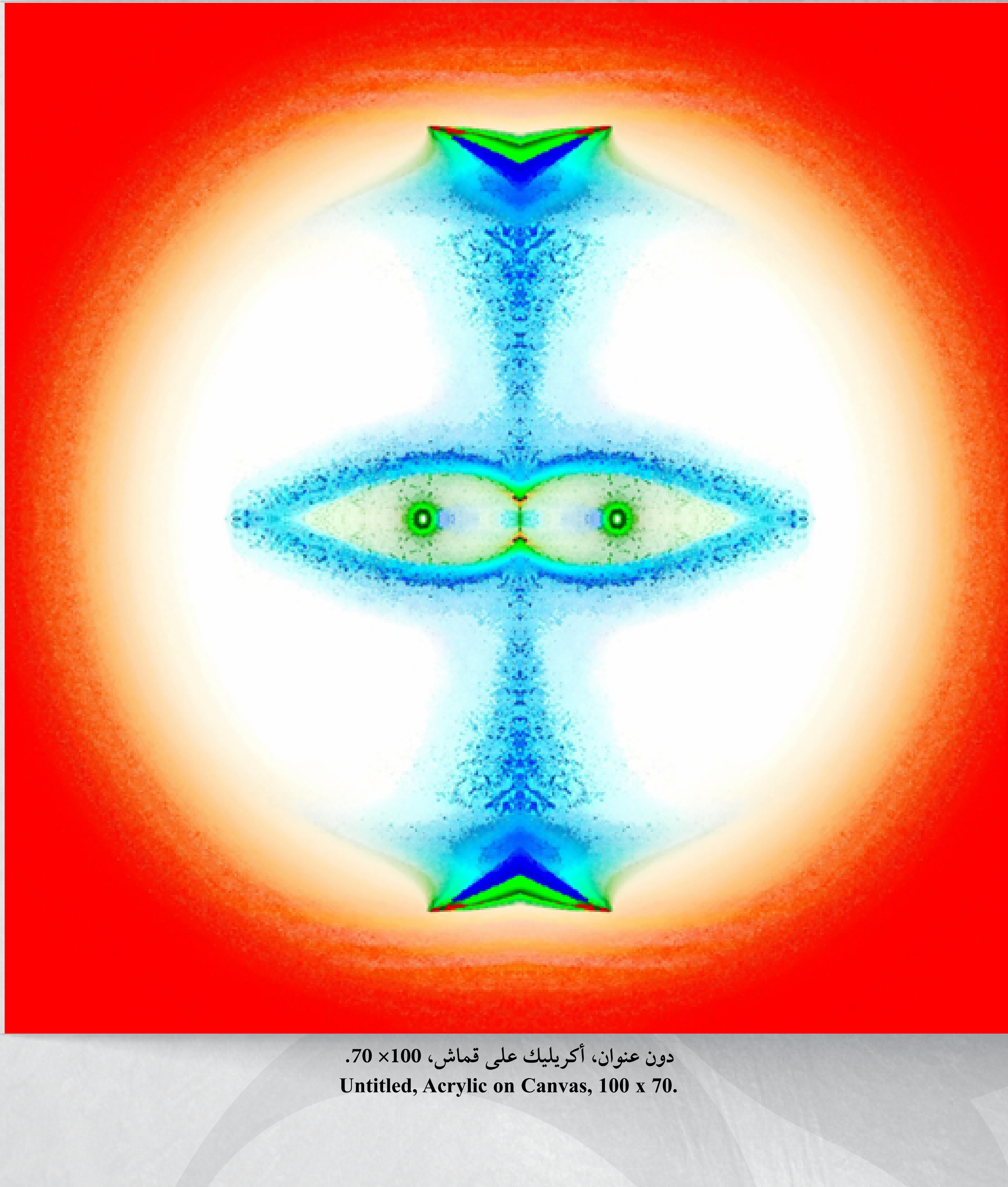
Gurr, T.R. *Why Men Rebell.* London/ New York: Routledge, 2016 [2011].

Kaiwar, V. *L'Orient Postcolonial: Sur la «Provincialisation de l'Europe» et la Théorie Postcoloniale.* Paris: Éditions Syllepse, 2012.

(9) ينظر في موضوع الفردانية كمنظومة معيارية فلسفية أيضًا:

Philippe Corcuff, Christian Le Brat & François de Syngly, *L'Individu Aujourd'hui* (Rennes: Presse Universitaires de Renne, 2010).

مناقشات
Discussions



دون عنوان، أكريليك على قماش، 100× 70.
Untitled, Acrylic on Canvas, 100 x 70.

عبد الحميد العبيدي | Abdelhamid Abidi*

قراءة نقدية في الأسس الأيديولوجية للفردانية وراهنيتها في المجتمعات العربية

A Critical Reading into the Ideological Foundations of Individualism and its Relevance in Arab Societies

ملخص : تعدّ الفردانية سردية لفهم التاريخ الإنساني، وبها نقرأ تجارب الأمم، وعليها نبني مواقف وأحكامًا. نعرض في هذه الدراسة البناء الأيديولوجي والنظريات والمفاهيم التي أُسست عليها الفردانية في السياق الأورو-مسيحي. ومن الدين إلى الاقتصاد، وبين الفلسفة والفكر السياسي، اتخذت الفردانية طابع الشمولية، على الرّغم من النقد المبكّر لاستعمالاتها في الاقتصاد والمجتمع. ولكن تأثيراتها في المجتمعات غير الأوروبية عميقة وواسعة، مثل المجتمعات العربية التي تعيش ارتدادات اجتماعية وسياسية في سياق أحداث «الربيع العربي»، وهو ما استدعى عودة الجدال لدى النخب الفكرية والأكاديمية حول دور الفرد والفردانية في فهم التغيرات التي تحصل أمامنا. غير أن هذه المقاربات، في رأينا، تعكس اغترابًا معرفيًا وثقافيًا، أدى إلى التعامل مع الفردانية، بما هي مقياس تطور خطّي لراهنية مجتمعاتنا العربية، شرقًا وغربًا.

كلمات مفتاحية: الفردانية، الحداثة، الغرب الأورو-مسيحي، الدين.

Abstract: Individualism is a narrative in human history to understand the experiences of nations and upon which attitudes and judgments are built. This article presents the ideological structure, theories and concepts on which individualism was founded in the Euro–Christian context. From religion to economics, between philosophy and political thought, individualism has taken on the character of inclusiveness despite early criticism of its use in the economy and society. But its effects on non–European societies are as profound and widespread, such as in Arab societies, which are experiencing social and political repercussions in the context of the 'Arab Spring', prompting a resurgence of debate among intellectual and academic elites about the role of the individual and individualism to understand changes. However, these approaches, in my view, reflect a cognitive and cultural alienation that has led to the treatment of individualism as a measure of linear development of Arab societies.

Keywords: Individualism/Individuality, Modernity, Euro–Christian West, Religion.

* أستاذ مساعد في علم الاجتماع بجامعة قرطاج بتونس.

Assistant professor of sociology at the University of Carthage in Tunisia.

مقدمة

في العصر الحديث، ثمة سياقات اجتماعية وسياسية أفضت فيها المعالجة التاريخية لمعادلة الجماعة - الفرد إلى تبلور نموذج ثقافي - اجتماعي يتميز بظاهرة الفردانية، بوصفها مطلبًا ومظهرًا من مظاهر الحداثة. وكانت هذه حال التجربة "الغربية". وعبر الاستعمار، أثر هذا النموذج في نخب مجتمعات أخرى، عاشت وتعيش في سياقات تاريخية داخلية مختلفة، إلى درجة جعلتها تنظر إلى التجربة "الغربية" على أنها مثال يحتذى في "تحديث" البنى الاقتصادية والسياسية لمجتمعاتها، ومقياس تقيس به تقدمها على هذا الدرب. فعلى منوال التاريخ الأورو-مسيحي نفسه، وهو حالة خاصة، باتت مجتمعات عديدة غير أوروبية تتعامل مع الحداثة عمومًا، والفردانية خصوصًا، على أنها حتمية تاريخية أخذت صبغة الشمولية. وفي هذا السياق الذهني والمجتمعي، اتّسمت "الأيديولوجيا العربية المعاصرة"[1] منذ عقود بثنائية "التراث والمعاصرة"[2]، ثم بثنائية "التقليد والحداثة"، وهما امتداد لثنائية أشمل هي "الأنا والآخر". "ومن هنا نشأ ذلك النقاش الذي يشغل تفكير معاصرينا حول 'الأصيل وغير الأصيل'، ويبلغ الضلال غايته في التعريف المتعجّل للأصيل بأنه التقليدي، ولغير الأصيل بأنه الحديث، إن لم يكن العكس"[3].

لا تنفصل الظواهر المجتمعية إجمالًا، العابرة منها والدائمة، مثل ظاهرة الفردانية، عن الرؤية الدينية للعالم، من حيث هي أساس للعلاقات الاجتماعية ولتنظيم المجتمع سياسيًا، وإنتاجه اقتصاديًا، وإعادة إنتاجه ثقافيًا. فالدين مشروع هيكلة للعالم الاجتماعي في المجالات المختلفة، وعلى هذا الأساس، تختلف المسارات التاريخية الكبرى، من فضاء ثقافي إلى آخر، بحسب تعاليم الدين السائد، وإن ضعُفت نسبة المتدينين فيه. ويشترك كثير من الأدبيات في العلوم الاجتماعية والإنسانية على اعتبار أن تشكل الفردانية تاريخيًا تزامن مع تشكّل مسار التحضر العمراني، وهيمنة اقتصاد السوق الليبرالية على حساب الأشكال التقليدية للعمل والإنتاج، وما قبله. وعادة ما ينزع الأفراد، في بيئة مكثفة من الوجود البشري، إلى تجاوز الرابط الجمعي "التقليدي"[4]، أو القرابي (العائلة، والقبيلة، والعشيرة،

(1) نشير قصدًا، هنا، إلى كتاب مهم جدًا، صدر في ستينيات القرن العشرين، للمؤرخ المغربي عبد الله العروي، حول الأيديولوجيا العربية المعاصرة، يحلّل فيه البناء الثقافي لثنائية الأنا والآخر، يُنظر:

Abdallah Laroui, *L'idéologie arabe contemporaine: Essai critique* (Paris: F. Maspero, 1967).

(2) يُنظر الصراع الفكري المتأجج بين حسن حنفي ومحمد عابد الجابري حول إشكالية المعاصرة والتراث، في: حسن حنفي، **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم** (بيروت: دار التنوير، 1987)؛ محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، 1980)؛ محمد عابد الجابري، **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991).

(3) عبد الوهاب بوحديبة، "الفرد والمجتمع في الإسلام"، في: عبد الوهاب بوحديبة (مشرف)، **مختلف جوانب الثقافة الإسلامية**، مج 2: **الفرد والمجتمع في الإسلام** (باريس: اليونسكو، 1998)، ص 439-440.

(4) تشوب اللفظ "تقليدي" في أدبيات العلوم الاجتماعية شحنة سيميائية سلبية؛ إذ انزاح المعنى تدريجيًا من معنى معجمي يفيد "ما جرت عليه العادة" إلى معنى سلبي مرتبط بالقديم البالي الذي لا يتلاءم مع الحاضر؛ لذلك أصبح لكلمة "تقليدي" معنى قيمي، يفيد تخلّف التقليدي المحلّي المتوارث، مقارنة بالمبتكر والجديد والحديث، في رؤية خطّية للزمن الاجتماعي، بداياته سلبية ونهاياته سعيدة. والغريب في الأمر أن معظم من سقط في هذا المنزلق الدلالي هم المختصون بالعلوم الاجتماعية أنفسهم؛ فالدلالة الموضوعية لكلمة "تقليدي" ليست ثابتة، باعتبار أن ما هو حديث اليوم سيصبح تقليديًا غدًا أو بعد حين. ثم ليس كل ما هو في عُرف العادة وتقليدي قد فقد وظيفته أو نجاعته الاجتماعية، وفي الوقت نفسه ليس كل ما هو مبتكرٌ وحديث إيجابيًا بالضرورة.

والطائفة)، والاتجاه نحو التفرد والتحلل من أشكال التضامن الآلي، وبناء علاقات اجتماعية حرّة، لا تستند إلى وحدة الانتماء الأولية؛ لذلك، فإن الفردانية المرتبطة بالحداثة الغربية، بوصفها منعطفًا تاريخيًا، وبلغة فرنان بروديل (1902–1985) في حركة التاريخ على «المدى الطويل»، هي نتاج «قواعد لغة الحضارات»[5] في «فضاءات ثقافية معينة».

أولًا: الجذور الدينية للفردانية

يذهب عدد من الباحثين في العلوم الاجتماعية إلى اعتبار أن للفردانية جذورًا دينية[6]، فيرى لاري سيدنتوب (1936–)، مثلاً، أن «المسيحية أدت دورًا حاسمًا في هذا. لكن فكرة أن الليبرالية والعلمانية لهما جذور دينية ليست مفهومة على نطاق واسع»[7]. ويذهب لويس ديمون (1911–1998) إلى أن للفردانية الحديثة جذورًا ضاربة في حقبة ما قبل المسيحية؛ إذ كانت الفلسفة الرواقية في أثينا في القرن الثالث قبل الميلاد قائمة على جملة من الأفكار ذات المنحى الفرداني، ومنها أن الوجود وحدة طبيعية، وعلى الفرد «الحكيم» إدراكه بالعقل، أي بالعلم، لأن الحواس لا تدرك إلا الأجزاء. وتعتبر الفلسفة عند الرواقيين ممارسة دائمة للإنسان، من شأنها أن تصقل أخلاقه، وتشحنه بالفضائل، وتدعوه إلى تجاوز انفعالاته ومشاعره البدائية، مثل: الفرح المفرط، والحزن المشطّ، والخوف والحسد، والبحث عن معرفة كلية للعالم، فيقول زينون السيتيومي أو زينون الرّواقي (334–262 ق.م.): «إن العالم كلٌّ عضويٌّ تتخلله قوة الله الفاعلة، وإن رأس الحكمة معرفة هذا الكل، مع التأكيد أن الإنسان لا يستطيع أن يلتمس هذه المعرفة»[8].

وفي نظر زينون، رائد الرواقية، وهو أقرب إلى النبي منه إلى الفيلسوف، أن الخير هو ما يجعل الإنسان مستقلاً عن كل الأحوال الخارجية. يملك الفرد إرادة كافية لكي يحفظ كرامته ويحدّد مصيره بنفسه؛ لأن العقل في النهاية هو قانون الطبيعة الذي وضعه الله في الإنسان. وقد أوّل ذلك ترولتش بمقولة «قانون الطبيعة المطلق»[9].

(5) نستعمل هذه المقولات التي ابتدعها المؤرخ الفرنسي فرنان بروديل استعمالًا متعمدًا ومسترسلًا؛ لما تعبر عنه من مقاربة ثرية لحركة التاريخ، ومنطق إنتاجه، في سياق مسارات تاريخية طويلة المدى، تختلف من فضاء ثقافي إلى آخر. والفردانية لا يمكن أن تُفهم إلا بمقاربة ثقافية أنثروبولوجية تاريخية، كما استعملها بروديل في مقاربته للحضارة المتوسطية، يُنظر:

Fernand Braudel, *Grammaire des civilisations* (Paris: Flammarion, 1993); Fernand Braudel, *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II* (Paris: Armand Colin, 1949).

(6) في الحقيقة ربط كثيرون الفردانية بالمسيحية. ولكن ثمة من رأى، إضافة إلى ذلك، أن الظاهرة غربية محضة؛ لأن في الغرب وحده ظهر وعي بالذات، وبحث عن تحقيقها عبر الأدب والشعر منذ القرن الحادي عشر الميلادي، يُنظر:

Colin Morris, *The Discovery of the Individual, 1050–1200* (Toronto: University of Toronto Press, 1987).

(7) Larry Siedentop, *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism* (London: Penguin Books, 2014), p. 349.

(8) فيلسوف من أصل فينيقي مولود في قبرص وعاش في أثينا. واستمرت الرواقية حتى القرن الخامس الميلادي، محاولةً التناغم مع تعاليم المسيحية، ولكن في بداية القرن السادس، تحديدًا في عام 529م، أمر الإمبراطور ستينيان الأول بإغلاق المدارس الفلسفية الملحدة، كالرواقية التي اعتُبرت آنذاك ملحدة.

(9) لويس ديمون، **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة**، ترجمة بدر الدين عرودكي (بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 55.

وفي السياق نفسه يقول ديمون: إن «شيئًا من الفردانية الحديثة حاضر لدى أوائل المسيحيين، وفي العالم المحيط بهم. لكنها ليست الفردانية المألوفة لنا تمامًا»[10]. وقد استنتج ذلك من خلال مقارنته بين المجال الهندي والمجال الأوروبي، من ناحية المراتبية والمساواة[11]؛ فالزاهد الهندي «فرداني» يعيش بمعزل عن المجتمع، ولكن فردانيته، تلك، هي «خارج العالم». أما فردانيتنا الحديثة، فهي «دنيوية داخل العالم»، فالأولى متصلة بالذات الإلهية، أي بالقيم الأخروية، أما الثانية فدنيوية مادية؛ ففي تعاليم المسيح، «الإنسان هو فرد في علاقة بالله»[12]، وهذا ما يسميه ديمون «فردًا خارج العالم بصورة جوهرية»[13]. إن التحول الحاسم الذي جرى هو انتقال الفكر اللاهوتي الكنسي من وضع الإنسان خارج العالم إلى وضع الإنسان تدريجيًا في العالم، وذلك بإعمال العقل، بما هو هبة من الله وسمة من سماته في المعرفة. وقد هيّأ ذلك لبدايات صدام العقل البشري مع سلطة الكنيسة في تجربة غاليليو، على سبيل المثال. وأنتج مسار الصدام هذا بعدئذ الكوجيتو الديكارتي (أنا أفكر، إذًا أنا موجود)، ليؤسّس للذات المفكرة بحرية، وبمعزل عن سلطة اللاهوت الكنسي المتغطرسة؛ لذلك يعتبر ريني ديكارت René Descartes (1596–1650) من الفلاسفة الأوائل الذين نظروا إلى الفردانية على أنقاض الفلسفة السكولاستيكية التي كانت تدرّس في العصر الأوروبي الوسيط في الجامعات، وفحواها مصالحة الفلسفة اليونانية مع اللاهوت المسيحي. لقد توحد المجال بصورة مطلقة، والفرد هو الآن في العالم، والقيمة الفردانية تسود بلا قيود ولا حدود.

وفي نهاية القرن السابع عشر، وبداية الثامن عشر، يخلُص غوتفريد ويلهالم لايبنتس Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1716) إلى أننا في استقلالية مُثلى حيال تأثير كل الكائنات الأخرى[14]، وهو ما يسميه «المونادا» Monade، وتعني الفرد المستقل وقدرته على تمثُّل ذاته، وهذا ناتج من الفعل التفكيري للعقل؛ فبهذا العقل نرتقي إلى الأفعال الانعكاسية التي تعطينا وعيًا بـ «الأنا» Moi. فـ «المونادا» البشرية تحدّد نفسها بنفسها عقلانيًا وذاتيًا، الأمر الذي ينتج منه سيادة الفرد وحريته، وهو مبدأ مجرّد غير مرتبط بما هو مجتمعي، لكنه يعكس في النهاية بذرة الفردانية.

بدأ مسار الفردانية يتشكل، بوصفها قيمة عملية وحقوقية، مع أبي البروتستانتية، مارتن لوثر Martin Luther (1483–1546) الذي أعلن حربًا على الكنيسة الكاثوليكية، متهمًا إياها بأداء دور الوسيط بين المؤمن والله، مستغلة بذلك مؤسسة البابوية اقتصاديًا وسياسيًا، ودعا إلى بناء علاقة مباشرة بين الفرد المسيحي المؤمن والله، كما تنص على ذلك في الحقيقة تعاليم المسيح. وواصل بعده جون كالفن Jean Calvin (1509–1564) تثبيت ذلك الطابع الفردي للتدّين في أوروبا المسيحية، عبر حركته الإصلاحية

(10) المرجع نفسه، ص 41.

(11) المرجع نفسه.

(12) Ernst Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Olive Wyon (trans.), H. Richard Nieburhr (intro.) (New York: Harper Torchbooks, 1960), p. viii.

(13) ديمون، ص 44.

(14) Alain Laurent, *Histoire de l'individualisme* (Paris: PUF, 1993), p. 30.

التي من بين إفرازاتها نشوء الحركة الطّهرية[15]. وتناغمًا مع فكرة إعلاء الذات الإلهية في البروتستانتية[16]، وتحقير كل ما هو حسّي، ينزع الطُّهري إلى الانعزال عن الحميمية الاجتماعية؛ فهو ينظر إلى المشاعري والحسّي في الدّين على أنها عناصر لا تفيد شيئًا في عملية الخلاص، بل هي من قبيل الشعوذة والوثنية[17].

وبعد ذلك لاحظ ماكس فيبر (1846–1920) بدقة كيف تجلّت مظاهر هذا التيار الديني القدري البروتستانتي Prédestination، مثلاً، في الأدب الإنكليزي، الأمر الذي شحذ في تدرج السلوك الفرداني، عبر الدعوة المتكرّرة في النصوص الأدبية إلى الحذر من الاعتقاد بقيم التعاون والصداقة، من قبيل: «نادرًا ما ينصح الصديق بهدف مجد الله»[18]، «يجب الحذر من الصديق القريب»[19]، «لا تثق بأحد ولا تبح بشيء قد يضرّك. الحميم الوحيد الممكن هو الله»[20]. ومن ثمّ ظهرت في إنكلترا المبادئ الأولى التي أُسّست عليها مقولة الفردانية واستُعملت بهذا المعنى، أول مرة، في منتصف القرن السابع عشر من حركة التمرّد «أنصار المساواة»، أو «المُمهدين» Levellers[21]، التي طالبت بالمساواة بين الأفراد، لا على أساس الملكية التي تمنحهم حق التصويت، بل على أساس حقوقهم الأساسية من حيث هم أفراد. وهي امتداد للإصلاح البروتستانتي الكالفيني، وللحركة الطّهرية إبان الحروب الدينية الطاحنة في أوروبا. وقد عبّر ذلك عن انتقال نهائي من «الفرد خارج العالم» إلى «الفرد داخله»، أي سيادته قراراته.

(15) يعرّف المؤرّخ كريستوفر هيل الطّهرية كالآتي: «إن جوهر النزعة الطهرية، بوصفها إيمانًا ثوريًا يقوم على الاعتقاد بأن تحسين حياة الإنسان على الأرض هو مقصد الله، وأن البشر يستطيعون فهم غايات الله، والتعاون معه على تحقيقها. وهكذا يمكن أن تؤخذ أشد الأمنيات حميمية للبشر، إذا ما استُشعرت بقوة، باعتبارها إرادة الله. وبجدلية كانت في طبيعة الأشياء، ظهر الذين كانوا الأشدّ قناعة في القتال إلى جانب الله أكثر المجاهدين فاعلية»، يُنظر:

Christopher Hill, *The Century of Revolution, 1603–1714*, vol. 5 (Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1961), p. 168.

(16) يذكر فيبر أن «الطّهري الأصلي يذهب حتّى إلى رفض أي اشتباه في حفل ديني على حافة القبر؛ فقد كان يدفن أقاربه من دون غناء ولا موسيقى؛ من أجل اتقاء إظهار أي معتقد باطل، ولا أي اعتبار بنجاعة الممارسات السحرية المقدّسة في الخلاص»، يُنظر:

Max Weber, *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme* (Paris: Librairie Plon, 1964), p. 68.

(17) Ibid., p. 78.

(18) Philipp Jacob Spener, *Theologische Bedenken*, 3rd ed. (Halle: [w.p.], 1712), cited in: Ibid., p. 79.

(19) Richard Baxter, *A Christian Directory, or, a Sum of Practical Theology and Cases of Conscience* (London: George Virtue, 1846), cited in: Weber, p. 79.

(20) Lewis Bayly, *Praxis Pietatis* (Leipzig: RDA, 1724).

(21) هي حركة سياسية تنبع من الفكر الإصلاحي الديني الكالفيني، تكونت في أثناء الحرب الأهلية في إنكلترا (1642–1649) من عناصر تنتمي إلى الجيش المثالي الجديد Army New Model، ومن الشرائح الحضرية المهمشة والفقيرة، مثل صغار الحرفيين. ومن أهم مفكريها جون ليلبرن John Lilburn. ندّدت الحركة بظلم الملك شارل الأول وتسلطه، وطالبت بالحرية الدينية، وبالمساواة، وبحق الاقتراع للأسرة. استعملت الحركة في حملاتها الكراسات السياسية والجرائد والمنشورات، وصاغت «ميثاق الشعب» Agreement of the People، أول دستور حديث أُعلن في غرّة أيار/ مايو 1649، يتكون من 37 فصلًا تدعو إلى القطع مع الحكم المطلق والفوضى والتعسف، وإرساء ضوابط للسلطة السياسية، وكيفية ممارسة السلطات، وعلاقة بعضها ببعض، ونادت بالمساواة بين الناس وحقهم في التعليم والانتخاب. لاحق أوليفيه كرومول Olivier Cromwell، اللورد الحامي Lord Protector للجمهورية الموحدة لإنكلترا Commonwealth، أعضاء الحركة، وقتل وسجن كثيرًا منهم إبان حكمه الممتد بين 1653 و1658، يُنظر:

Olivier Lutaud, «Le parti politique 'Niveleurs' et la première Révolution anglaise (essai d'historiographie),» *Revue historique*, vol. 227, no. 1 (1962), pp. 77–114

وتجلّت بعدئذ مبادئ المساواتيين «الممهدين» وأفكارهم في الفلسفة السياسية لجون لوك Jean Lock (1632–1704)، حين أدرج التصور الفرداني في نظرية الديمقراطية الليبرالية، عبر مفهوم «الحقوق الطبيعية للفرد»، وهي حق الحياة وحق الحرّية وحق الملكية. فاعتبار الملكية الفردية حقًا طبيعيًا هو نقلة نوعية، مقارنة بتصور القديس توما الأكويني Saint Thomas d'Aquin (1225–1274) الذي يرى أن مبدأ الملكية يعني الملك المشترك. فحق الفرد في الملكية عند جون لوك مرتبط بجهده في العمل؛ لذلك نجده مثبتًا بعد ذلك في البند السابع عشر من إعلان حقوق الإنسان والمواطن لثورة 1789 الفرنسية[22].

ثانيًا: نقد الفردانية ومعانيها داخل مجتمع الحداثة

يجب الحذر من اختزال تعريف الفردانية في أصولها الأوروبية؛ لغياب إجماع على استعمالها الأول في التاريخ الحديث، إضافة إلى عدد من المحاذير ارتبطت بها منذ بدايات استخدامها. يرى الفرنسيون أن أول من استعملها عام 1820 هو جوزيف دو ماستر Joseph de Maistre (1753–1821)، وهو من المسيحيين المناهضين للثورة الفرنسية؛ إذ يرى في الفردانية تفككًا وتحللاً للمجتمع، بل هي خطر عليه؛ لأن الأنانية الفردية تُؤدي إلى الفوضى. واعتبر أن هذه الفردية المطلقة، والتجزئة للمذاهب، قد حطّما الإجماع الديني الذي هو ضروري للسلام والوئام. لقد فقدت أوروبا أخلاقها؛ لأن ثمة كثيرًا من الحرّية، وليس ما يكفي من الدّين، والسبب النهائي لهذه الكارثة هو الإصلاح البروتستانتي، بدفاعه عن حرّية الضمير؛ وهو ما أدّى إلى انقسام عميق ومخيف للعقول[23].

ونجد الاحترازات نفسها، تقريبًا، من الفردانية عند ألكسيس دو توكفيل Alexis de Tocqueville (1805–1859)، عندما اعتبر أن الفردانية «شعور مدروس وسلمي، يهيّئ كل مواطن للانعزال عن الجموع، وينزوي مع عائلته وأصدقائه»[24]. ويرى أن هذا ما يفرّق بين المجتمع الأرستقراطي الذي ينتج العلاقات الاجتماعية، والمجتمع الديمقراطي الذي ينتج الخصوصيات الفردية، ويضعف روح الانتماء إلى الجماعة. وعمومًا ما يُجمَع عليه هو أن الفردانية قامت على الاستقلالية عن السلطة الدينية، وعلى الإنسانية المجرّدة.

لكن ماكس فيبر يرى أن للفردانية معانيَ غير متجانسة، لذلك دعا إلى ضرورة القيام بدراسة تاريخية جدّية للمفهوم. فالفردانية لها قابلية التأويل، كلٌّ يشحنها بالمعاني التي يرغب فيها، وهذا ما يفسّر اختلاف الدلالات، بحسب الثقافات الأوروبية نفسها. ومن ناحية أخرى، دعا ميشال فوكو (1926–1984) إلى الحذر من استعمال كلمة «الفردانية»؛ إذ لا يمكن، بحسب رأيه، استعمالها لفهم ظواهر

(22) البند 17: «ما دامت الملكية حقًا مقدّسًا يجب ألا يُنتهك، فلن يُسلب أحد ممتلكاته، أو يُجرّد منها، إلا وفق ما تمليه المصلحة العامة، وهو الأمر الذي يحدده القانون بوضوح، وفي حال نزعها [الملكية] لا بد من تقديم تعويض عادل ومنصف للمُنتزعة ملكيته».

(23) George H. Smith & Marilyn Moore (eds.), *Individualism: A reader* (Washington, DC: CATO Institute, 2015), p. 14.

(24) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, vol. 2 (Paris: Editions Gosselin, 1840), p. 612.

وحقب مختلفة، ووجب التمييز بين ثلاثة مظاهر للفردانية: أولها قيمة الفرد المطلقة في استقلاليته، وثانيها تعزيز حياته الخاصة، وثالثها اتخاذ الذات موضوعًا للمعرفة[25].

يمكن القول، إجمالاً، إن الفردانية ارتبطت في المخيال الأوروبي بمعنى تحدّي السلطة، أيًّا كانت: دينية، أو سياسية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو رمزية. ولهذا المعنى علاقة بحرّية التفكير، باعتبار أن الإنسان يمتلك عقلاً يمكنه من الفهم والتأويل، ومن ثم، من حق تقرير مصيره، فردًا لا جماعة. وتقاس عندئذ فردانية الفرد بقدرته على «اجتثاث» نفسه من الجماعة، و«السّموّ» بذاته فوق اعتبارات الانتماء، متسلحًا بعقلانيته الفردية. وبما أن «العقل يفرّق، والدّين يوحّد»، فقد قامت الفردانية على حُطام الجماعة، معتدّة بنفسها. غير أنها تبدو اليوم مصدر قلق وألم. وبحسب فيليب كوركيف «يبدو أن مسار الفردانية قد تسارع، ولا سيما في الولايات المتحدة، فقد أصبح الأنا، على الأقل في بعض القطاعات الاجتماعية في البلدان الغربية، شيئًا مقدّسًا، وهو ما أدى إلى فيض من النرجسية. استبداد جديد للذات مواز لاستبداد قديم للنحن»[26].

وفي أعمال نقدية جديدة، ذهب أحد الباحثين إلى اعتبار الفردانية «سردية عظيمة، تُظهر تاريخ المجتمعات الغربية، فرديةً وتقدُّمية»[27]. ومن المنظور النقدي نفسه، بنى الأنثروبولوجي والمؤرخ الفرنسي، إيمانويل تود (1951–) نظرية الأنساق العائلية التي تفسّر اختلاف المسارات التحديثية للمجتمعات الإنسانية؛ فكل تطور أيديولوجي وسياسي واقتصادي لاحق له أساسٌ أنثروبولوجي أصلي. ويقصد بفرضيته، هذه، أن القيم الموروثة من الماضي الفلاحي تُبعثُ مؤقتًا من جديد في الأيديولوجيا الناتجة من التعليم والتحضر والتصنيع[28]. ويعتبر تود أن نموذج «العائلة النووية القائمة على المساواة famille nucléaire égalitaire للحوض الباريسي، المهيكل بقيم حرية الأطفال والمساواة بين الإخوة، هيّأ لقبول مبادئ 1789، وللتلقي الجيد لمقولة الإنسان الكوني. فالبنية العائلية التي جعلت من الإخوة أفرادًا متساوين تُسكِن، في النتيجة، في اللاوعي فكرة سابقة بتساوي البشر والشعوب»[29].

ثالثًا: الفردانية وعلم الاجتماع في أوروبا

اختلف العلماء، منذ نشوء علم الاجتماع، بين مؤيد ومعارض لفكرة أسبقية المجتمع على الفرد، أو أولوية الفرد على المجموعة؛ لذلك ظهر صراع منهجي ونظري بين إيميل دوركهايم Emile Durkheim (1858–1917)، وجورج بالنت (1862–1925)، ففي حين يرى الأول أن الفردانية علامة بارزة وعنوان للانتقال من المجتمعات الفيضية، ذات التضامن الآلي، إلى المجتمعات الحديثة ذات التضامن

(25) Michel Foucault, *Histoire de la sexualité*, tome 3: *Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984), p. 59.

(26) Philippe Corcuff, *La question individualiste* (Lormont: Le Bord de l'Eau, 2003), p. 12.

(27) Christian Le Bart, «L'individualisation comme grand récit,» in: Christian Le Bart et al., *L'individu aujourd'hui: Débats sociologiques et contrepoints philosophiques* (Paris: Presses universitaires de Rennes, 2010), p. 85.

(28) Emmanuel Todd, *L'origine des systèmes familiaux*, tome I: *L'Eurasie* (Paris: Gallimard, 2011), p. 14.

(29) Ibid.

العضوي، وتقسيم العمل، يرى الثاني أن الأفراد سائرون لا محالة إلى صراع ضد المجتمع[30]. ويعتبر بالنت أن «الدفاع الفردي الكبير ضدّ التعدّي والاتّصال الاجتماعي هو اللامبالاة والاحتقار»[31].

لكن هذا الطرح واجهه الموقف الذي يدعو إلى الإعتراف بالتنوع الثقافي والعرقي للمجتمع الإنساني، ومن هذا الموقف تبلور أحد أوجه النقد الجذري الموجه إلى الحداثة، ضدّ المغالاة في كونيتها وكونية الفردانية، بالمعنى الذي يعطيه لها الفكر الأوروبي الكلاسيكي. وفي هذا السياق، يرى الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور (1931–) أن الثقافة الفردانية الليبرالية تتيح لكل منا أن يكون سيد نفسه[32]. ومن ثم يصبح الرهان الأساسي للحداثة اليوم هو المصالحة بين نوعين من المطالب الإنسانية: الانتماء إلى مجتمع بشري، والاعتراف بتنوع أفراد متفرّدين وبالكرامة الشخصية[33].

وفي التفكير السوسيولوجي الأوروبي، تبلورت فكرة الحرية الفردية بوصفها مشروعًا جماعيًا، بالنسبة إلى كل واحد، في نهاية القرن الثامن عشر[34]؛ إذ أصبح الأفراد مستبطنين للثقافة الفردانية، من حيث هي قيمة عليا. وقد ساعدت المدينة الحديثة في تدعيم «مجتمع الأفراد»، على حدّ قول نوربارت إلياس (1897–1990)؛ فأصبح الفرد يهتمّ بنفسه وبمصلحته الخاصة، باحثًا عن سعادته المادية وغير المادية، في حدود مجال خاص متحرّر تدريجيًا من الإكراهات الجماعية. لم تعد المعايير المحدّدة للسلوك نابعة من قوة خارجة عن الفرد، بل هي معايير ذاتية تعكس حرّيته. وقد هيّأت هذه الأحوال الفرد الأوروبي لخلق تحديدية داخلية له، بدلًا من التحديدية الجماعية القاهرة Inner-directed، بحسب قول عالم الاجتماع الأميركي ديفيد ريسمان (1909–2002)[35].

لكن بخلاف ذلك، يرى علماء الاجتماع الفرنسيون اليوم أن ليس في الفردانية إنكار للجماعة أو المجتمع؛ فقيمة الفرد مبدأ مطلق يتيح أن يكون له موقف مُؤسّس على حجج معقولة، في مواجهة موقف الجماعة المبني غالبًا على مشاعر وحدة الانتماء والمصالح المرتبطة بها. تطرح هذه المسألة إشكالية التمايز بين المشاعر والحجج العقلية[36]. فالإشكال عندئذ منهجي في الأساس؛ إذ يصبح الفرد «وحدة منهجية» (الفردانية المنهجية)، منه نستقي معرفة الواقع، بعيدًا عن غوغاء الجماعة وتقلباتها التاريخية[37]. والمجتمع مجموعة من الأفراد، أحرار وعقلانيون ونفعيون، وإذًا، هم متساوون

(30) Georges Palante, *Combat pour l'individu* (Paris: Félix Alcan, 1904), p. 223.

(31) Georges Palante, *La sensibilité individualiste* (Paris: Félix Alcan, 1909), p. 17.

(32) Charles Taylor, *Le malaise de la modernité* (Paris: Editions du Cerf, 2005); Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Toronto: House of Anansi, 1991).

(33) Charles Taylor, *Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne* (Paris: Le Seuil, 1998), p. 710; Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989).

(34) Le Bart et al., p. 132.

(35) David Riesman, *La foule solitaire* (Grenoble: Arthaud, 1964); David Riesman, Nathan Glazer & Reuel Denney, *The Lonely Crowd* (New Haven, CT: Yale University Press, 1950), p. 126.

(36) Le Bart et al., p. 133.

(37) Christian Arnsperger, «Analyse existentielle et individualisme: Critique de l'économie comme science de l'existence,» in: Ibid., p. 763.

في القيمة المنهجية. إلّا أنه «من الخداع في العلوم الاجتماعية الادّعاء، كما فعل بعضهم، أن التفاصيل أو العناصر أو الأفراد هي أكثر قابلية للإدراك من المجاميع»[38]. فبحسب رأي ديمون، لا يمكن فهم هذه التغيرات المعقدة التي صاحبت ظهور الفردانية، وتجليها ثقافةً حديثة، إلا بمقارعتها بالتجارب المجتمعية الأخرى، كما فعل هو مع الهند: المجتمع التراتبي يقابله المجتمع المتساوي[39].

رابعًا: الفردانية أساس الفكر الليبرالي

ربما من الطبيعي أن تلتقي ثقافة الفردانية مع الليبرالية الاقتصادية، بناء على وحدة الأسس للتيارين، وهي حرّية الفعل والمصلحة الفردية. فمنذ ظهور نظرية جون لوك حول الحقوق الطبيعية التي أسست للحرية الاقتصادية، وحرية الفكر التي تشمل حرية الضمير، تأكدت الليبرالية في بعدها الاقتصادي البحت. وفي المناخ الثقافي الإنكليزي نفسه نشأ آدم سميث (1723–1790)، أهمّ مؤسّسي الفكر الاقتصادي الليبرالي، وصاحب مقولة «اليد الخفية» التي تفيد أن في السعي الأناني من أجل تحقيق المصلحة المادّية، يساهم الأفراد في خلق الثروة، وأن في سعي الأفراد من أجل مصلحتهم تتحقق المصلحة العامة، وعلى الدّولة أن تُقلّص من تدخلها في العملية الاقتصادية من أجل رفاه الجميع[40]. تكتفي الدولة، إذًا، بأن يفوّضها الأفراد في بعض حقوقهم، مقابل أن تسهر على إرساء النظام وحماية ممتلكاتهم، وهي أسس نظرية العقد الاجتماعي لجون جاك روسّو (1712–1778). إلا أن روسّو يفرّق بين الحرّية الطبيعية، والحرّية المدنية التي تحدّها الإرادة العامة للأفراد، وتعبّر عنها مؤسسة الدولة، ففي «الامتثال للقانون الذي صغناه لأنفسنا حرّية»[41].

دُعّمت الليبرالية الاقتصادية بمساهمة الاقتصادي النمساوي فريدريش فون هايك (1899–1992) الذي تجاوز تأثيره المجال الاقتصادي، ليمسّ مجالات عدة في العلوم الإنسانية والاجتماعية. لقد أعلن هايك مبكرًا، خلافًا لكثير من علماء الاقتصاد الليبراليين، موقفه المناهض للاقتصاد المخطط؛ لأن العقلانية الاقتصادية، بحسب رأيه، مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بعقلانية التبادل بين الأفراد. فالقيمة الحقيقية للسلعة لا تُحدّد إلا بمقارعة قيمتها لدى البائع بتلك التي لدى المستفيد. فلدى الأفراد معطيات ودوافع لا يمكن لهيكل مركزي أن يعلمها، لذلك لا يمكن مركزة السلطة في المجال الاقتصادي، بل يجب ترك الحرّية الكاملة للفاعلين الاقتصاديين في التنافس في مسار منتج، لتوازن ذاتي للسوق من دون تدخل الدّولة. والنظام، ها هنا، ليس نتاج قهر خارجي، بل هو ثمرة الفعل الإبداعي الحر للعقل البشري الذي يُنشئ مؤسسات القانون والعملة واللغة والسوق، من دون تخطيط سابق عبر مسار تاريخي تطوُّري.

(38) ديمون، ص 26.

(39) Louis Dumont, *Homo aequalis*, tome I: *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique* (Paris: Gallimard, 1977); Louis Dumont, *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications* (Paris: Gallimard, 1964).

(40) Adam Smith, *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*, Germain Garnier (intro.), Adolphe Blanqui (trad.) (Paris: Guillaumin, 1843), tome IV, ch. 2; Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations* (London: W. Strahan and t. Cadell, 1776).

(41) Jean–Jacques Rousseau, *Du contrat social* (Paris: Gallimard, 1964 [1762]), pp. 176–177.

والسوق، تحديدًا لدى هايك، هي نظام «تلقائي»، فلا قيد على الحرّية الفردية بأي قوّة مُلزمة، مهما كان مأتاها. ومن هذا المنطلق الليبرالي، يرى هايك «أن الحرّية، وإن أُسيءَ استخدامها، تعني انعدام السيطرة على الحرّية الفردية في مجتمع حرّ»[42].

هكذا تحت مسمّى الحرّية الفردية وتعارض المصالح، انتصبت المنافسة بوصفها قانونًا للطبيعة، ووجدت الفردانية الاقتصادية تعبيرًا في شعار «دعه يعمل، دعه يمرّ»، ليؤسّس في النهاية لعلوية المصلحة الفردية وشرعيتها. هنا تلتقي هذه الرّؤية مع حرّية الفعل الاقتصادي المدفوع بالرّغبة في الرّبح، إضافة إلى أن جزءًا كبيرًا من المنظرين للفردانية الليبرالية متأثر بالفلسفة النفعية التي وجدت استعمالاً أكثر في إنكلترا بداية، ثمّ في أميركا تاليًا، أكثر منها في أوروبا الكلاسيكية. وتربط النفعية الفعل البشري بالنجاعة، كمبدأ: كلّ فعل ناجع هو نافع بالضرورة.

وعلى الرغم من أن ديفيد هيوم David Hume (1711–1776) اعتُبِر المنظر الأول للفلسفة النفعية، ولأولوية مبدأ التجربة في المعرفة، فإن النفعية أصبحت نسقًا فكريًا متجانسًا بين الاقتصاد والاجتماع البشري، عبر جيريمي بنتهام (1748–1832)، وجون ستيوارت ميل (1806–1873). يستخدم بنتهام مفهوم النفعية بمعنى توفير الرّفاه والفوائد والفرح والمنافع أو السعادة[43]. وتُعتبر الفلسفة النفعية أخلاقية في الأساس؛ لأن الفعل الحر الحقيقي هو ذلك الذي يؤدّي إلى منفعة جماعية، وليس إلى منفعة فردية فحسب. ويرى منظروها أن الهدف الأسمى للفعل البشرى هو تحقيق السعادة التي هي مقصد كل إنسان، وكل فعل غير مسبوق بتفكير في فائدته قد يفضي في النهاية إلى نتائج لاأخلاقية، ومن ثمَّ، فكل فرد مدعوٌّ إلى التفكُّر وحساب المنفعة التي ستُحقق من فعله بحسب المقاييس الآتية: 1. تفضيل كثافة اللذة على اللذة الفاترة، 2. اللّذة الممتدة في الزمن عوض اللذة المؤقتة، 3. المنفعة القريبة خير من البعيدة، 4. اليقين في حصول المنفعة عوض الاحتمال، 5. تفضيل المنفعة التي تولّد أخرى، 6. تفضيل المنفعة الخالية من الألم، 7. المنفعة التي تفيد أكثر عدد من الأفراد على تلك التي يستفيد منها فرد واحد. ولذلك، يقول جون ستيوارت ميل إن «الحرّية الوحيدة الجديرة بهذا الاسم هي أن نعمل من أجل مصلحتنا بطريقتنا الخاصّة، ما دمنا لا نسعى إلى حرمان الآخرين منها، أو إلى عرقلة جهدهم للحصول عليها»[44].

خامسًا: راهن الفردانية في الوطن العربي

نعتقد أن الفردانية، بمفهومها الحديث، حالة تاريخية خصوصية، نشأت في سياق أورو–مسيحي. لكنها أصبحت نموذجًا كونيًا تخضع لأحوال تاريخية معينة. وإذا نظرنا بكل تجرّد من أفكارنا السابقة، ومن رُؤانا الأيديولوجية، إلى هذه المسألة، يمكن القول إن لكل مجتمع «حداثته» الخاصة به، وعليه إنتاجها

(42) Friedrich Hayek, *La constitution de la liberté*, Audouin Raoul & Garello Jacques (trad.) (Paris: Litec, 1994), p. 31; Friedrich Hayek, *The Constitution of Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1960).

(43) Jeremy Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (London: The Mews Gate, 1789).

(44) John Stuart Mill, *On liberty* (London: Cambridge University Press, 2012), p. 13.

بشروطه وبقواه الاجتماعية المحلية. ليس من الضروري «استيراد» أي نموذج مجتمعي بمسوغات «تحرّرية» و«تطورية» و«تحديثية»، على أساس الصبغة «التقليدية» و«المتخلفة» و«ما قبل الحداثية». من هذا المنطلق النقدي، اعتبر تود أن هذا النموذج الفرداني القائم على فرضية تطوّرية صِيغ في فرنسا وإنكلترا، وقُدّم إلى العالم كأنّه كونيّ[45].

وعلى الرّغم من هذا، يسوغ دعاة الحداثة في الوطن العربي ضرورة «تغريب» المجتمع، بوصفه شرطًا من شروط تقدّمه وتطوره الاقتصادي والعلمي، والاجتماعي أيضًا. إن هذا الربط بين الحداثة والتطور تشوبه علل كثيرة، وأسئلة ضرورية عن هذه العلاقة السببية «الوهمية»، وكذلك عن ماهية التّطور أصلاً[46]. إن كان المقصود به تطورًا في الإنتاج المادّي والعلمي والتكنولوجي، فهذا جائز. أما إذا قلنا بالتطور في بنية المجتمع، عبر انفصال الفرد عن سلطة الجماعة، ليصبح هو المرجع في إنتاج القيم والقوانين والتشريعات المتعلقة بالحقوق والواجبات، فهذا الموقف لا يستقيم؛ لأن حركة التاريخ في المجتمع البشري لم تمدنا بعدُ بدليل بيّن على ذلك. إذًا، فما تفسير الحالة اليابانية التي لا يمكن أن تنطبق عليها هذه المعادلة بتلازم الحداثة الفردانية والقوة الاقتصادية؟ لقد أصبحت اليابان، كما الصين وكوريا ودول آسيوية عديدة، من القوى الاقتصادية والتكنولوجية المسيطرة عالميًا، من دون أن تتخلّى عن خصوصياتها الثقافية والاجتماعية، ولم تُستأصل اليابان من خصوصياتها، ولم يُجتثّ الفرد الياباني من العائلة، وعلى الرغم من ذلك، فإنه ممسك بشروط الحضارة التكنولوجية، ومُنتج للعلم الحديث، مُضيفًا إليه بتميز وتجديد. فصاغت اليابان «فردانيتها» الخاصة بها، من دون تقويض ثقافتها الجمعية التقليدية[47].

وفي سياق الثورات العربية، تعدّدت الدراسات والندوات التي تناولت مسألة الفرد والفردانية في الوطن العربي، فعدّ كثير من الباحثين أن ما حصل في تونس ومصر، وبدرجة أقل المغرب الأقصى، وبطريقة مغايرة ليبيا واليمن وسورية والعراق، عنوان بارز لتشكل ثقافة الفردانية، بوصفها قيمة على غرار تلك التي عرفتها المجتمعات الأوروبية، ومن ثم يذهب بعض الباحثين إلى اعتبار هذه الحركات الاجتماعية حاملة لسمة «التذويت»[48]. وتشترك جلُّ هذه البحوث، وغيرها قبل عام 2011، في نقدها هيمنة الرّؤية الغربية الأورو-مركزية للحداثة على المقاربات المستعملة في العلوم الاجتماعية، وقد أصابت في ذلك. غير أن أغلبها، إن لم يكن جلّها، سقط في الخطأ نفسه، وهو قراءة الواقع العربي بـ «نظّارات المركزية الأوروبية». فمثال الملتقى الدّولي حول الفرد في

(45) Emmanuel Todd, *La diversité du monde: Structures familiales et modernité* (Paris: Seuil, 2017 [1983]), p. 162.

(46) François Berriot et al., *L'idée de progrès* (Paris: Publications du Centre de Recherches d'Histoire des Idées de l'Université de Nice, 1981).

(47) Emmanuel Lozerand, «La question de l'individu au Japon,» in: Le Bart et al., p. 578.

(48) حفصة أفيلال وفرانشيسكو فاكيانو، «التذويت السياسي في تجربة شباب حركة 20 فبراير المغربية»، **عمران**، مج 8، العدد 30 (خريف 2019)، ص 41–56؛ منير السعيداني، «التذويت والموضعة: الداخلي والخارجي في التحليل العلمي الاجتماعي»، **عمران**، مج 8، العدد 31 (شتاء 2020)، ص 730؛ محمد أبي سمرا، «الفردية والإسلاموية والديمقراطية: قراءة سوسيولوجية للتحولات في العالم العربي»، **عمران**، مج 6، العدد 24 (ربيع 2018)، ص 145–154؛ عادل بلحاج رحومه، «في تشكّل الفرد والفردانية في المجتمع التونسي»، **عمران**، مج 2، العدد 8 (ربيع 2014)، ص 125–140.

المغرب العربي الذي نظمه المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، عام 1991، وشارك فيه كثير من الباحثين، تونسيون وأوروبيون، يتنزل في هذا السياق الإشكالي. وفي توطئة الكتاب لأعمال الندوة، يقابل محمد أركون بين العالم الأورو-مسيحي الذي عرف منذ القرن السادس عشر ميلادي الحداثة والفكر العلمي، وبين الوطن العربي والأفريقي الذي بقي رهين فكر وممارسات تقليدية. مضيفًا أنه حتى إن ظهر في المغرب العربي وعي بهذه الحداثة، لدى حركات التحرّر الوطني، فإنها نتيجة تأثير «العقل التنويري الغربي» أكثر منه الفكر الإسلامي؛ لذلك يستنتج أن ما حصل بعد الاستقلال هو تعزيز استعمال اللغة العربية، وتنشئة اجتماعية للبنات والبنين على قيم الإسلام «التقليدية». وقد كان أركون مصيبًا في ما ذهب إليه من أن الفكر المغاربي لم يُخضع تاريخه الحديث لقراءة سوسيو-تاريخية علمية؛ للوقوف على الأسباب الثقافية والاجتماعية والسياسية التي حالت دون انخراط دول المغرب العربي في النهضة العلمية والتكنولوجية والفكر الحر والعقل العلمي النقدي[49]. وفي أعمال أخرى، سعى عدد من الباحثين في العلوم الاجتماعية المغاربية، بالخصوص، إلى إسقاط مقولات صيغت في السياق الأورو-مسيحي على الفضاء الثقافي والاجتماعي الإسلامي، نذكر، على سبيل المثال لا الحصر، ثنائية «الفضاء الخاص والفضاء العام» اللّذين يستقل أحدهما عن الآخر في مجتمعات «الحداثة»، ولكنهما متداخلان في المجتمعات الإسلامية[50]. وفي دراسات أخرى نقرأ: «اليوم، بعد ما يزيد على نصف قرن من التجربة التحديثية التي عملت على تجسيد مؤسساتي للكيان المجتمعي والفردي، تجدنا نقف عند منتصف الطريق، بين التقليدية والحداثة»[51]، ويقصد بذلك الحالة التونسية. ويقول آخر بصيغة تقريرية بوجود «التناقض بين الفردانية والانتماءات الاجتماعية الأولية: العائلة والطائفة والإثنية»[52].

نعتقد أن طرح السؤال، فحسب، عن وجود الفردانية من عدمه في الوطن العربي هو اصطفاف لاإرادي في خندق «التغريب» في العلوم الاجتماعية. لماذا يبحث بعض الأكاديميين العرب عن الفردانية في مجتمعاتهم؟ أليس مفهوم الفردانية، على الأقل إجرائيًا، مفهومًا خاصًّا بالتجربة الأوروبية؛ لرصد مسارات التغير التي عرفتها؟ أليس «استيراد» لفظ الفردانية، في حدّ ذاته، هو من قبيل الاعتراف الضمني بوجوب أن يتبع العرب التجربة الغربية نفسها في الحداثة والفردانية، بوصفها آلية ومؤشرًا إلى وجودها؟ ما الجدوى، إذًا، من نقد الرؤية الغربية للحداثة، ونحن نستعمل مفاهيمها الأساسية في فهم التغيرات الاجتماعية التي تطرأ على المجتمعات العربية وتحليلها؟

(49) Mohamed Arkoun, «Préface,» in: *L'individu au Maghreb: Actes du Colloque international de Beit al–Hikma (Carthage 31 oct–2 nov 1991)* (Tunis: Editions T.S., 1993).

(50) Mohamed Kerrou (dir.), *Public et Privé en Islam* (Paris: Maisonneuve & Larose, 2002).

(51) رحومه، ص 125–145.

(52) مقتطف من مداخلة الباحث اللبناني أكرم سكرية حول صعود الفردية في إطار الندوة التي نظمها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات – فرع بيروت في 21 آذار/ مارس 2018، بعنوان: «قراءة سوسيولوجية للتحولات في العالم العربي». يُنظر: أبي سمرا، ص 145–154.

ليس في وسعنا الإجابة عن هذه الأسئلة هنا، ولكن بداية خيط الإجابة يبدأ قطعًا من قدرتنا على التخلص من كل الأحكام السابقة المبنية على معرفتنا بظواهر شبيهة، ولكنها مختلفة في السياق الذي أنتجها. وهذا تطبيق للقاعدة الأولى من «قواعد المنهج في علم الاجتماع». لكننا نعلم أن هذه العملية صعبة ومعقدة؛ لالتحام الذات بالموضوع في علوم الإنسان والمجتمع. فغالبًا ما نأتي إلى موضوع البحث، ونحن نحمل كمًا هائلاً من المفاهيم والمقولات والنظريات والمقاربات والمعارف التاريخية والاجتماعية، لها علينا الأثر البالغ، فتصير علاقاتنا بتلك المعارف والنظريات انفعالية، ونصير ندافع عن بعضها بشراسة. بينما شرط المعرفة العلمية ليس في ثباتها، بل في قابليتها للدّحض والتفنيد، بحسب كارل بوبر Karl Popper (1902–1994). ننزلق عندئذ بسهولة في إطلاق الأحكام القيمية التي حذّر منها دوركهايم نفسه لأنها تحجب عنا رؤية الحقائق، كما هي في منشئها وتكوّنها، فلا نرى الظواهر كما تبدو لنا في أصلها، وإنما نراها «بنظارات» ثقافية وأيديولوجية معينة. فإذا ما تطابقت في الواقع مع نماذجنا الفكرية الجاهزة (الفردانية بوصفها نموذجًا مثاليًا، بحسب تعبير فيبر)، نهتم بها، وفي حال عكسية نحكم عليها بالنشوز. نبحث في الواقع والوقائع في السياق العربي الإسلامي الراهن عن الفردانية في شكلها الأورو–مسيحي، فلا نجدها. ومن المتوقع جدًّا ألا نجدها، بل لن نجدها البتة، لاختلاف العناصر المؤسّسة للسياقين. إن الفضاء الثقافي مختلف، والبناء الاجتماعي مختلف، والسيرورات، كما الصيرورات، والانحرافات التاريخية مختلفة أيضًا بين البيئة العربية الإسلامية والبيئة الأوروبية المسيحية.

خاتمة

حاولنا في هذا النقاش عرض مسار تشكل ظاهرة الفردانية في أسسها الدينية والفلسفية والسياسية والأدبية في الفضاء الثقافي الأورو–مسيحي. لكن منذ بداياتها، تعرضت الفردانية للنقد والمراجعة من داخل السياق الأوروبي، تحديدًا. وبيّنا كيف تقاطعت، بامتياز، مضامين الثقافة الفردانية وقيمها مع التوجه الليبرالي في الاقتصاد الرأسمالي؛ وهو ما صبغ الفردانية بصبغة الشمولية، ومنحها القوة السياسية، وجذّرها في الثقافة والمجتمع. وعرّجنا على كيفية ملازمة الجدال حول تعارض مفهومي المجتمع والفرد لبدايات نشوء علم الاجتماع في فرنسا، وانتهينا إلى أن راهن معالجة المسألة الفردانية في الوطن العربي متأثر بهيمنة ثنائيات مفاهيمية ومقاربات نظرية، من شأنها أن تعوق إمكانية تحليل الواقع الاجتماعي العربي، والتغيرات التي تطرأ عليه، تحليلاً أكثر موضوعية، من دون إسقاطات لنماذج خارجة عن سياقه. وهذا لا ينفي اعتبار تشكل الفردانية، بوصفها رافعة للقيم الحقوقية والسياسية، عبر مسار لم يزل مستمرًا حتى اليوم بمزيد من المطالبة بتكريس حرية الفرد وبحقوق جديدة، وهو ما يوحي بإمبريالية الذات؛ لذلك نخلص إلى القول إنه ليس من الحتمية في شيء مرور المجتمعات من المسار التاريخي والاجتماعي نفسه، والأشكال التنظيمية نفسها، وتبنّي القيم نفسها، وإن بدت في ظاهرها كونية، في سياق شمولية الرأسمالية والديمقراطية السياسية.

References

المراجع

العربية

أبي سمرا، محمد. «الفردية والإسلاموية والديمقراطية: قراءة سوسيولوجية للتحولات في العالم العربي». **عمران**. مج 6، العدد 24 (ربيع 2018).

أفيلال، حفصة وفرانشيسكو فاكيانو. «التذويت السياسي في تجربة شباب حركة 20 فبراير المغربية». **عمران**. مج 8، العدد 30 (خريف 2019).

بوحديبة، عبد الوهاب (مشرف). **مختلف جوانب الثقافة الإسلامية**. باريس: اليونسكو، 1998.

الجابري، محمد عابد. **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**. بيروت: دار الطليعة، 1980.

________. **التراث والحداثة: دراسات.. ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

حنفي، حسن. **التراث والتجديد: موقفنا من التراث القديم**. بيروت: دار التنوير، 1987.

ديمون، لويس. **مقالات في الفردانية: منظور أنثروبولوجي للأيديولوجية الحديثة**. ترجمة بدر الدين عردوكي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة؛ مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

رحومه، عادل بلحاج. «في تشكّل الفرد والفردانية في المجتمع التونسي». **عمران**. مج 2، العدد 8 (ربيع 2014).

السعيداني، منير. «التذويت والموضعة: الداخلي والخارجي في التحليل العلمي الاجتماعي». **عمران**. مج 8، العدد 31 (شتاء 2020).

الأجنبية

Bayly, Lewis. *Praxis pietatis*. Leipzig: RDA, 1724.

Baxter, Richard. *A Christian Directory, or, a Sum of practical Theology and Cases of Conscience*. London: George Virtue, 1846.

Bentham, Jeremy. *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*. London: The Mews Gate, 1789.

Berriot, François et al. *L'idée de progrès*. Paris: Publications du Centre de Recherches d'Histoire des Idées de l'Université de Nice, 1981.

Braudel, Fernand. *La Méditerranée et le Monde Méditerranéen à l'époque de Philippe II*. Paris: Armand Colin, 1949.

________. *Grammaire des civilisations*. Paris: Flammarion, 1993.

Corcuff, Philippe. *La question individualiste*. Lormont: Le Bord de l'Eau, 2003.

De Tocqueville, Alexis. *De la démocratie en Amérique*. Paris: Editions Gosselin, 1840.

Dumont, Louis. *Homo hierarchicus: Le système des castes et ses implications*. Paris: Gallimard, 1964.

________. *Homo aequalis.* tome I: *Genèse et épanouissement de l'idéologie économique.* Paris: Gallimard, 1977.

Foucault, Michel. *Histoire de la sexualité*. tome 3: *Le souci de soi*. Paris: Gallimard, 1984.

Hayek, Friedrich. *The Constitution of Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1960.

________. *La constitution de la liberté*. Audouin Raoul & Garello Jacques (trad.). Paris: Litec, 1994.

Hill, Christopher. *The Century of Revolution, 1603–1714*. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons, 1961.

Kerrou, Mohamed (dir.). *Public et Privé en Islam*. Paris: Maisonneuve & Larose, 2002.

Laroui, Abdallah. *L'idéologie arabe contemporaine: Essai critique*. Paris: Maspero, 1967.

Laurent, Alain. *Histoire de l'individualisme*. Paris: PUF, 1993.

Le Bart, Christian et al. *L'individu aujourd'hui: Débats sociologiques et contrepoints philosophiques*. Paris: Presses universitaires de Rennes, 2010.

L'individu au Maghreb: Actes du Colloque international de Beit al–Hikma (Carthage 31 oct–2 nov 1991). Tunis: Editions T.S., 1993.

Lutaud, Olivier.- «Le parti politique 'Niveleurs' et la première Révolution anglaise (essai d'historiographie).» *Revue historique*. vol. 227, no. 1 (1962).

Mill, John Stuart. *On liberty*. London: Cambridge University Press, 2012.

Morris, Colin. *The Discovery of the Individual, 1050–1200*. Toronto: University of Toronto Press, 1987.

Palante, Georges. *Combat pour l'individu*. Paris: Félix Alcan, 1904.

________. *La sensibilité individualiste*. Félix Alcan, 1909.

Riesman, David, Nathan Glazer & Reuel Denney. *The Lonely Crowd*. New Haven, CT: Yale University Press, 1950.

________. *La foule solitaire*. Grenoble: Arthaud, 1964.

Rousseau, Jean–Jacques. *Du contrat social*. Paris: Gallimard, 1964 [1762].

Siedentop, Larry. *Inventing the Individual: The Origins of Western Liberalism*. London: Penguin Books, 2014.

Smith, Adam. *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*. London: W. Strahan and t. Cadell, 1776.

________. *Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations*. Germain Garnier (intro.). Adolphe Blanqui (trad.). Paris: Guillaumin, 1843.

Smith, George H. & Moore Marilyn (eds.). *Individualism: A reader*. Washington, DC: CATO Institute, 2015.

Spener, Philipp Jacob. *Theologische Bedenken*. Halle: [w.p.], 1712.

Taylor, Charles. *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.

________. *The Malaise of Modernity*. Toronto: House of Anansi, 1991.

________. *Les Sources du moi. La formation de l'identité modern*. Paris: Le Seuil, 1998.

________. *Le malaise de la modernité*. Paris: Editions du Cerf, 2005.

Todd, Emmanuel. *L'origine des systèmes familiaux.* Paris: Gallimard, 2011.

________. *La diversité du monde. Structures familiales et modernité*. Paris: Seuil, 2017 [1983].

Troeltsch, Ernst. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Olive Wyon (trans.). H. Richard Nieburhr (intro.). New York: Harper Torchbooks, 1960.

Weber, Max. *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*. Paris: Librairie Plon, 1964.

ترجمة
Translated Paper



دون عنوان، أكريليك على قماش، 100× 70.
Untitled, Acrylic on Canvas, 100 x 70.

ر. و. كونيل* وجيمس و. ميسِرشميت**
R.W. Connell and James W. Messerschmidt
ترجمة ثائر ديب | Thaer Deeb***

الذكورة المهيمنة: إعادةُ نظرٍ في المفهوم

Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept****

ملخص: كان لمفهوم الذكورة المهيمنة أثره في دراسات الجندر في عديدٍ من الحقول الأكاديمية، لكنه كان أيضًا محل انتقاد جدّي. يقتفي صاحبا هذا البحث أصل المفهوم في مجموعة من الأفكار تعود إلى أوائل ثمانينيات القرن العشرين، ويرسمان خريطة للطرائق التي طُبِّق بها حين اتّسع البحث في الرجال والذكورة. وإذ يقوّم الباحثان الانتقادات الرئيسة، فإنّهما يدافعان عن مفهوم الذكورة الأساسي الذي لا يجدانه مشيّئًا ولا جوهرانيًا في معظم الاستخدامات البحثية. لكن انتقاد نماذج الجندر القائمة على السِّمات وانتقاد التنميطات الجامدة يبقيان صائبين. ويمكن الارتقاء بتناول الذات في البحوث المعنية بالذكورة المهيمنة بعونٍ من النماذج النفسية الحديثة، على الرغم من ضرورة الاعتراف بحدود المرونة الخطابية. ليس مفهوم الذكورة المهيمنة نموذجًا من نماذج إعادة الإنتاج الاجتماعية؛ ونحن في حاجة إلى أن نعترف بالصراعات الاجتماعية التي تؤثّر فيها ضروب الذكورة الخاضعة في الضروب المسيطرة. أخيرًا، يستعرض الباحثان ما ثبت من الصيغ الباكرة (فكرة ضروب الذكورة المتعددة، ومفهوم الهيمنة، والإلحاح على التغيير) وما يجب التخلص منه (المعالجة الأحادية البُعد للتراتب، وتصورات الجندر القائمة على السمات). ويقترحان إعادة صوغ المفهوم في أربعة مجالات: نموذج أكثر تعقيدًا للتراتب الجندري يلحّ على فاعلية النساء، واعتراف صريح بجغرافيا ضروب الذكورة يشدد على التفاعل بين المستويات المحلية والإقليمية والعالمية، ومعالجة أكثر تحديدًا للتجسيد في سياقات الامتياز والقوة، وإلحاح أقوى على ديناميات الذكورة المهيمنة يعترف بالتناقضات الداخلية وإمكانات التحرك في اتجاه الديمقراطية الجندرية.

كلمات مفتاحية: الذكورة، الهيمنة، الجندر، السلطة الاجتماعية، الفاعلية، التجسيد، العولمة.

* أستاذ في جامعة سيدني، مختص في علم الاجتماع والتربية والعلوم السياسية ودراسات الجندر وما يرتبط بها من حقول.

Professor at the University of Sydney. He is a contributor to research journals in sociology, education, political science, gender studies, and related fields.

** أستاذ علم الاجتماع في قسم علم الجريمة في جامعة جنوب مين.

Professor of sociology in the criminology department at the University of Southern Maine.

*** مترجم وكاتب سوري.

Syrian Writer and Translator.

**** Connell, Robert W., and James W. Messerschmidt. «Hegemonic masculinity: Rethinking the concept.» *Gender & society* 19, no. 6 (2005): 829-859.

Abstract: The concept of hegemonic masculinity has influenced gender studies across many academic fields but has also attracted serious criticism. The authors trace the origin of the concept in a convergence of ideas in the early 1980s and map the ways it was applied when research on men and masculinities expanded. Evaluating the principal criticisms, the authors defend the underlying concept of masculinity, which in most research use is neither reified nor essentialist. However, the criticism of trait models of gender and rigid typologies is sound. The treatment of the subject in research on hegemonic masculinity can be improved with the aid of recent psychological models, although limits to discursive flexibility must be recognized. The concept of hegemonic masculinity does not equate to a model of social reproduction; we need to recognize social struggles in which subordinated masculinities influence dominant forms. Finally, the authors review what has been confirmed from early formulations (the idea of multiple masculinities, the concept of hegemony, and the emphasis on change) and what needs to be discarded (onedimensional treatment of hierarchy and trait conceptions of gender). The authors suggest reformulation of the concept in four areas: a more complex model of gender hierarchy, emphasizing the agency of women; explicit recognition of the geography of masculinities, emphasizing the interplay among local, regional, and global levels; a more specific treatment of embodiment in contexts of privilege and power; and a stronger emphasis on the dynamics of hegemonic masculinity, recognizing internal contradictions and the possibilities of movement toward gender democracy.

Keywords: Masculinity, Hegemony, Gender, Social Power, Agency; Embodiment, Globalization.

مقدمة

لمفهوم الذكورة المهيمنة الذي صيغ منذ عقدين من الزمن[1]، أثره الكبير في التفكير الحديث الذي يتناول الرجال والجندر والتراتب الاجتماعي. وقد أقام هذا المفهوم صلة بين حقل البحث المتنامي الخاص بدراسات الرجال (المعروف أيضًا باسم دراسات الذكورة ودراسات الرجال النقدية)، وضروب القلق الشعبي حيال الرجال والفتيان، والروايات النسوية عن البطريركية، ونماذج الجندر العلم اجتماعية. وقد وُجد له استخدامات في مجالات تطبيقية تراوح بين التربية ومناهضة العنف إلى الصحة وتقديم المشورة.

يكشف البحث في قاعدة البيانات عن أكثر من 200 ورقة تستخدم المصطلح الدقيق «الذكورة المهيمنة» في عناوينها أو ملخصاتها. وتبلغ الأوراق التي تستخدم تنويعًا على هذا المصطلح، أو تشير إلى «الذكورة المهيمنة» في النصّ، مئات عدة. وتُبدي المؤتمرات اهتمامًا متواصلاً بهذا المصطلح؛ ففي أوائل أيار/ مايو 2005، عُقد في جامعة مانشستر، في إنكلترا، مؤتمر بعنوان «ضروب الذكورة المهيمنة والسياسة الدولية»، وفي عام 2004، كُرِّس مؤتمر متعدد التخصصات في شتوتغارت لموضوع «الذكورة المهيمنة» Hegemoniale Männlichkeiten[2].

(1) يعود هذا البحث إلى عام 2005. (المترجم)

(2) Martin Dinges, E. Ründal & D. Bauer, «Programm,» Paper presented at the Program for the Hegemoniale Männlichkeiten conference, Stuttgart, Germany, June 2004, pp. 24–26.

كان هذا المفهوم أيضًا محلّ نقد شديد من اتجاهات عدة: اجتماعية ونفسية وما بعد بنيوية ومادية[3]. كما هوجم خارج العالم الأكاديمي بوصفه «اختراعًا من اختراعات علماء نفس العصر الجديد»[4]، كما يقول تعليق راجع كُتب مؤخّرًا على الإنترنت، لإثبات أنّ الرجال فحول.

يبقى مفهوم الذكورة المهيمنة محلّ نزاع؛ ذلك أن القضايا التي يشير إليها موضعُ نقاش شديد في الصراعات المعاصرة حول السلطة والقيادة السياسية، والعنف العام والخاص، والتغيرات التي تعتري الأُسَر والتوجّه الجنسي. ولذلك، تبدو إعادة التفحّص الشاملة لمفهوم الذكورة المهيمنة أمرًا جديرًا بالمحاولة. فإذا ما أثبت المفهوم أنّه لا يزال مفيدًا، وجبت إعادة صوغه بمصطلحات معاصرة. وهاتان المهمتان هما ما نحاول القيام به في هذه الدراسة.

أولًا: الأصل والصيغة والتطبيق

1. الأصل

اقتُرح مفهوم الذكورة المهيمنة أول ما اقتُرح في تقارير دراسة ميدانية للتفاوت الاجتماعي في المدارس الثانوية الأسترالية[5]، وفي مناقشة مفهومية ذات صلة حول قيام ضروب الذكورة واختبار أجساد الرجال[6]، وفي سجال حول دور الرجال في سياسات العمل الأسترالية[7]. وقدّم مشروع المدارس الثانوية أدلّة تجريبية على وجود ضروب متعددة من التراتب، على صعيد الجندر كما على صعيد الطبقة، متشابكة مع مشاريع نشطة في بناء الجندر[8].

جرى تنسيق هذه البدايات في دراسة بعنوان «نحو علم اجتماع جديد للذكورة»[9]، انتقدت بشدّة الأدبيات التي تناولت «الدور الجنسي الذكري» واقترحت نموذجًا لضروب الذكورة المتعددة وعلاقات القوة. وأُدمج هذا النموذج، بدوره، في نظريةٍ اجتماعية منهجية حول الجندر. وغدت الصفحات الستّ

(3) على سبيل المثال:

Demetrakis Z. Demetriou, «Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique,» *Theory and Society*, vol. 30, no. 3 (2001), pp. 337–361; Margaret Wetherell & Nigel Edley, «Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho–Siscursive Practices,» *Feminism and Psychology*, vol. 9, no. 3 (1999), pp. 335–356.

(4) علم نفس العصر الجديد New Age Psychology هو الجزء النفسي من حركة العصر الجديد New Age Movement التي انتشرت في سبعينيات القرن العشرين وثمانينياته من خلال جماعات دينية وميتافيزيقية وتطلّعت إلى «عصر جديد» من الحب والنور وترقّبت حقبة قادمة عبر التغيّر والشفاء الشخصيين. (المترجم)

(5) Sandra Kessler et al. (eds.), *Ockers and Disco–Maniacs: A Discussion of Sex, Gender and Secondary Schooling* (Sydney: Inner City Education Center, 1982).

(6) Raewyn W. Connell, *Which Way Is Up? Essays on Sex, Class and Culture* (Sydney: Allen and Unwin, 1983).

(7) Raewyn W. Connell, «Class, Patriarchy, and Sartre's Theory of Practice,» *Theory and Society*, vol. 11, no. 3 (1982), pp. 305–320.

(8) Raewyn W. Connell et al. (eds.), *Making the Difference: Schools, Families and Social Division* (Sydney: Allen and Unwin, 1982).

(9) Tim Carrigan, Bob Connell & John Lee, «Toward a New Sociology of Masculinity,» *Theory and Society,* vol. 14, no. 5 (1985), pp. 551–604.

الناجمة عن ذلك في كتاب **الجندر والقوة**[10]، تلك الصفحات التي تتناول «الذكورة المهيمنة والأنوثة المؤكدة»، المصدر الأكثر استشهادًا به في ما يخصّ مفهوم الذكورة المهيمنة.

مثّل المفهوم الذي صاغته مجموعات البحث في أستراليا توليفة من الأفكار والأدلة المتأتية من مصادر مختلفة. لكن تقارب الأفكار لم يكن عرضيًا. وكان باحثون وناشطون من بلدان أخرى يتناولون قضايا وثيقة الصلة؛ كما لو أن الوقت قد حان، بمعنى ما، لتوليفة من هذا النوع.

كانت المصادر الأساسية هي النظريات النسوية في البطريركية وما اتصل بها من سجالات حول دور الرجال في تغيير هذه البطريركية[11]. وحاول بعض الرجال المنتمين إلى اليسار الجديد تنظيم مساندتهم للنسوية، ولفتت المحاولة الانتباه إلى الفروق الطبقية في التعبير عن الذكورة[12]. علاوة على ذلك، انتقدت النساء الملونات، مثل ماكسين باكا زن[13] وأنجيلا ديفيز[14] وبِلْ هوكس[15]، ما يقوم من تحيّز عرقي حين لا تُتَصَور السلطة إلا على أساس الاختلاف الجنسي، فأرسَيْن بذلك أساس التشكيك في أيّ مزاعم كونية شاملة حيال فئة الرجال.

كان مصطلح «الهيمنة» الغرامشيّ[16] رائجًا حينها في محاولات لفهم استقرار العلاقات الطبقية[17]. وجرى نقل الفكرة بيسر، في سياق نظرية الأنظمة المزدوجة[18]، إلى المشكلة الموازية الخاصة بالعلاقات الجندرية. وانطوى ذلك على خطر سوءِ فهم شديد؛ ذلك أن كتابات غرامشي تركز على ديناميات التغيير البنيوي المنطوية على تعبئة طبقات بأكملها ونزع تعبئتها. ومن دون تركيز بالغ الوضوح على قضية التغيير التاريخي هذه، فإن فكرة الهيمنة سوف تُختزل في نموذج بسيط للضبط الثقافي. والحال أن التغيير التاريخي الواسع النطاق ليس بؤرة اهتمام قدر كبير من النقاش الدائر حول الجندر. وهذا أحد مصادر الصعوبات اللاحقة المتعلقة بمفهوم الذكورة المهيمنة.

---

(10) Raewyn W. Connell, *Gender and Power* (Sydney: Allen and Unwin, 1987).

(11) William J. Goode, «Why Men Resist,» in: Barrie Thorne & Marilyn Yalom (eds.), *Rethinking the Family: Some Feminist Questions* (New York: Longman, 1982); Jon Snodgrass (ed.), *For Men Against Sexism: A Book of Readings* (Albion: Times Change Press, 1977).

(12) Andrew Tolson, *The Limits of Masculinity: Male Identity and the Liberated Woman* (London: Tavistock, 1977).

(13) Maxine Baca Zinn, «Chicano Men and Masculinity,» *Journal of Ethnic Studies*, vol. 10, no. 2 (1982), pp. 29–44.

(14) Angela Davis, *Women, Race, and Class* (New York: Vintage, 1983).

(15) Bell Hooks, *Feminist Theory: From Margin to Center* (Boston: South End, 1984).

(16) يرى المفكّر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي أن الغلبة لا تقوم على القوة والقسر وحدهما (أي لا تقوم على **السيطرة** فحسب)، بل تقوم أيضًا على القبول الذي تُحْدثُه ثقافة الطبقة الحاكمة في أذهان الناس (وهو ما يدعوه بـ **الهيمنة**). (المترجم)

(17) Raewyn W. Connell, *Ruling Class, Ruling Culture* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977).

(18) ترى نظرية الأنظمة المزدوجة Dual Systems Theory أن النظام الأبوي والرأسمالية كيانان منفصلان، لكل منهما أولوياته ونطاق العلاقات الاجتماعية الخاصة به. وأن تحليل اضطهاد النساء يجب أن يأخذ بهذا الرأي وأن يحلل الرأسمالية والنظام الأبوي كلًا بمعزل عن الآخر قبل دراسة نقاط التقاطع بينهما. وعلى الطرف النقيض من هذه النظرية نجد نظرية الأنظمة الأحادية أو الموحدة التي تحاول تحليل النظام الأبوي والنظام الرأسمالي معًا. (المترجم)

Zillah R. Eisenstein, *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism* (New York: Monthly Review Press, 1979).

كانت بعض أدبيات علم النفس الاجتماعي وعلم الاجتماع، التي تناولت «دور الجنس الذكري»، قد سبقت حركة تحرير المرأة في إدراك الطبيعة الاجتماعية للذكورة وإمكانات التغيير في سلوك الرجل[19]. وفي سبعينيات القرن العشرين، تفجّرت الكتابة حول «دور الذكور»، منتقدةً بشدة فكرة أن تكون قواعد هذا الدور مصدرًا لسلوك الرجال المضطهِد[20]. وقدّمت نظرية الدور النقدية الأساس المفهومي الرئيس لحركة الرجال الباكرة المناهضة للتمييز الجنسي. لكن نقاط الضعف في نظرية الدور الجنسي راحت تظهر باطراد[21]، ومنها أنها تشوّش السلوك والقواعد وتضفي تجانسًا على مفهوم الدور وتواجه مصاعب لدى تناولها القوة.

كان مفهومَا القوة والاختلاف، من جهة أخرى، مفهومين أساسيين في حركة تحرر المثليين التي قدمت تحليلًا متقنًا للاضطهاد الذي يُمارَس على الرجال، كما للاضطهاد الذي يمارسه الرجال[22]. ورأى بعض المنظّرين أن تحرر المثليين مرتبط بنقض الصور النمطية الجندرية[23]. ونشأت فكرة تراتب ضروب الذكورة مباشرةً من تجربة المثليين مع العنف والتحيّز الذي مارسه الرجال الأسوياء ضدهم. ويعود مفهوم رهاب المثلية إلى سبعينيات القرن العشرين، حين عُزي إلى الدور الذكري التقليدي[24]. وقدّم المنظّرون روايات متزايدة الإتقان عن علاقات الرجال المثليين المتجاذبة وجدانيًا بالبطريركية والذكورة التقليدية[25].

كان البحث الاجتماعي التجريبي من المصادر المهمة بالقدر ذاته. وكان ثمة متنٌ متنامٍ من الدراسات الميدانية يوثّق ضروب التراتب الجندرية المحلية وثقافات الذكورة المحلية في المدارس[26]، وفي

(19) Helen Mayer Hacker, «The New Burdens of Masculinity,» *Marriage and Family Living*, vol. 19, no. 3 (August 1957), pp. 227–233.

(20) Robert Brannon, «The Male Sex Role: Our Culture's Blueprint of Manhood, and What it's Done for us Lately,» in: Deborah S. David & Robert Brannon (eds.), *The Forty–Nine Percent Majority: The Male Sex Role* (Boston: Addison–Wesley, 1976).

(21) Michael S. Kimmel, «Rethinking 'Masculinity': New Directions in Research,» in: Michael S. Kimmel, (ed.), *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity* (Newbury Park, London/ New Delhi: Sage, 1987); Joseph H. Pleck, *The Myth of Masculinity* (Cambridge: The MIT Press, 1981).

(22) Dennis Altman, *Homosexual: Oppression and Liberation* (Sydney: Angus and Robertson, 1972).

(23) Mario Mieli, *Homosexuality and Liberation: Elements of a Gay Critique*, David Fernbach (trans.) (London: Gay Men's Press, 1980).

(24) Stephen F. Morin & Ellen M. Garfinkle, «Male Homophobia,» *Journal of Social Issues*, vol. 34, no. 1 (1978), pp. 29–47.

(25) Mike Brake, «'I May Be a Queer, But at Least I am a Man': Male Hegemony and Ascribed versus Achieved Gender,» in: Diana Leonard Barker & Sheila Allen (eds.), *Sexual Divisions and Society: Process and Change* (London: Tavistock, 1976); Kenneth Plummer (ed.), *The Making of the Modern Homosexual* (London: Macmillan, 1981).

(26) Paul Willis, *Learning to Labor: How Working–Class Kids Get Working Class Jobs* (Farnborough: Saxon House, 1977).

أماكن العمل التي يسيطر فيها الذكور[27]، وفي الأرياف[28]. وتمثّلت إضافة هذه الدراسات بالواقعية الإثنوغرافية التي افتقرت إليها أدبيات الدور الجنسي. وقد أكّدت تعددية ضروب الذكورة وتعقيدات بناء الجندر لدى الرجال، وقدّمت أدلّة على ما ينطوي عليه مفهوم غرامشي عن الهيمنة من صراع محتدم من أجل السيطرة.

أخيرًا، تأثّر مفهوم الذكورة المهيمنة بالتحليل النفسي. وكان فرويد نفسه قد طلع بأول سِيَر الرجال التحليلية، وبيّن في القصة المرضية لـ «الرجل الذئب» كيف كانت شخصيةٌ راشدة نظامًا متوترًا، يقمع تيارات مضادة إنّما من دون أن يزيلها[29]. كما نشر المحلل النفسي روبرت ستولر[30] مفهوم «الهوية الجندرية» ورسم خريطة تنوعاته في تطور الصبيان، وأشهرها تلك التي تفضي إلى تغيير الجنس. وذلك في الوقت الذي التقط آخرون متأثرون بالتحليل النفسي موضوعات قوة الرجال، وطيف احتمالات التطور الجندري، والتوتر والتناقض اللذين تنطوي عليهما ضروب الذكورة التقليدية[31].

2. الصيغة

ما انبثق من هذا الأصل في أواسط الثمانينيات كان شبيهًا، بحسب المصطلحات الجندرية، ببحث بنية القوة في علم الاجتماع السياسي: تسليط الضوء على مجموعة مسيطرة، إذ فُهِمَت الذكورة المهيمنة على أنّها نسق من الممارسة (أي نسق أشياء تُفعَل، وليس مجرد مجموعة من توقعات الدور أو هوية هو ما يتيح لسيطرة الرجال على النساء أن تستمر.

جرى تمييز الذكورة المهيمنة من ضروب الذكورة الأخرى، ولا سيما ضروب الذكورة الخاضعة. ولم يُفترَض أن الذكورة المهيمنة هي القاعدة بالمعنى الإحصائي؛ وحدها أقليّة من الرجال قد تمارسها. لكنها معيارية بالتأكيد، فهي تجسّد الطريقة الأثيرة حاليًا لأن تكون رجلًا، وتفرض على جميع الرجال الآخرين أن يتّخذوا مواقعهم بالعلاقة بها، وتضفي الشرعية الأيديولوجية على خضوع النساء العالمي للرجال.

اعتُبِرَ الرجال الذين حصلوا على منافع البطريركية من دون أن يمارسوا صيغة قوية من صيغ السيطرة الذكورية ذكورًا متواطئين يُظهرون ذكورةً متواطئة. وكان مفهوم الهيمنة أقوى ما كان بالعلاقة بهذه المجموعة، ومع الانصياع لدى النساء غيريات الجنس. ولا تعني الهيمنة العنف، رغم أنه يمكن دعمها بالقوة؛ بل تعني الصعود الذي يتحقق من خلال الثقافة والمؤسسات والإقناع.

(27) Cynthia Cockburn, *Brothers: Male Dominance and Technological Change* (London: Pluto, 1983).

(28) Pauline Hunt, *Gender and Class Consciousness* (London: Macmillan, 1980); Gilbert Herdt, *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity* (New York: McGraw–Hill, 1981).

(29) Sigmund Freud, *From the History of an Infantile Neurosis: Complete Psychological Works*, Standard ed, vol. 17 (London: Hogarth, 1955 [1917]).

(30) Robert J. Stoller, *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity* (New York: Science House, 1968).

(31) Eli Zaretsky, «Male Supremacy and the Unconscious,» *Socialist Revolution*, vol. 4, no. 21 (1975), pp. 7–55; Robert M. Friedman & Leila Lerner, «Toward a New Psychology of Men: Psychoanalytic and Social Perspectives,» *Psychoanalytic Review*, Special Issue, vol. 73, no. 4 (Winter 1986), pp. 405–620.

كانت هذه المفاهيم مجردة أكثر منها وصفية، وعُرِّفَت على أساس منطق للنظام الجندري البطريركي. لقد افترضوا أن العلاقات الجندرية تاريخية، ما يجعل ضروب التراتبِ الجندري خاضعة للتغيير. وبذلك تكون ضروب الذكورة المهيمنة قد برزت إلى الوجود في ظروف محددة وكانت عرضة للتغير التاريخي. بتعبير أدق، يمكن أن يكون ثمة صراع من أجل الهيمنة، وقد تحلّ أشكال جديدة من الذكورة محلّ الأشكال القديمة. كان هذا هو عنصر التفاؤل في نظرية كئيبة. ولربما تهيمن معانٍ أكثر إنسانية، وأقلّ قمعًا لأن تكون رجلًا، وذلك في خطوة على طريق إلغاء ضروب التراتب الجندري.

3. التطبيق

سرعان ما وجد مفهوم الذكورة المهيمنة، المصوغ على هذا النحو، طريقه إلى الاستخدام. ففي أواخر ثمانينيات القرن العشرين وأوائل تسعينياته، كانت أركان البحث في الرجال والذكورة تتوطّد باعتباره حقلًا أكاديميًا، مدعومة بسلسلة من المؤتمرات، والكتب الدراسية[32] ومجلات عديدة، وأجندة بحثية سريع التوسع عابرة للعلوم الاجتماعية والإنسانية.

استُخدم مفهوم الذكورة المهيمنة في الدراسات التربوية لفهم ديناميات الحياة الصفّية، بما في ذلك أنساق المقاومة والبلطجة بين الصبيان. واستُخدم لاستكشاف العلاقات بالمناهج الدراسية والصعوبات في التعليم المحايد جندريًا[33]. واستُخدم لفهم استراتيجيات المدرّس وهويات المدرّسين بين مجموعات مثل مدرّبي التربية البدنية[34].

كان للمفهوم أثره أيضًا في علم الجريمة. وتوضح البيانات جميعها أن الرجال والفتيان يرتكبون من الجرائم التقليدية، ومن الجرائم الأشدّ خطورة بين هذه الجرائم التقليدية، أكثر مما ترتكبه النساء والفتيات. علاوة على ذلك، يكاد الرجال يحتكرون ارتكاب أشكال الجريمة المشتركة وجرائم سرقة المال العام. وقد ساعد مفهوم الذكورة المهيمنة في تنظير العلاقة بين ضروب الذكورة وبين تشكيلة من الجرائم[35]، واستُخدم أيضًا في دراسات متعلقة بجرائم محددة ارتكبها الفتيان والرجال، مثل الاغتصاب في سويسرا، والقتل في أستراليا، و«شغب» كرة القدم وسرقة المال العام في إنكلترا، والعنف العدواني في الولايات المتحدة[36].

(32) مثلًا:

Harry Brod, *The Making of Masculinities: The New Men's Studies* (Boston: Allen and Unwin, 1987).

(33) Wayne Martino, «Boys and Literacy: Exploring the Construction of Hegemonic Masculinities and the Formation of Literate Capacities for Boys in the English Classroom,» *English in Australia*, no. 112 (July 1995), pp. 11–24.

(34) Alan Skelton, «On Becoming a Male Physical Education Teacher: The Informal Culture of Students and the Construction of Hegemonic Masculinity,» *Gender and Education*, vol. 5, no. 3 (1993), pp. 289–303.

(35) James W. Messerschmidt, *Masculinities and Crime: Critique and Reconceptualization of Theory* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1993).

(36) Tim Newburn & Elizabeth A. Stanko (eds.), *Just Boys Doing Business? Men, Masculinities and Crime* (London/New York: Routledge, 1994).

استُخدم المفهوم أيضًا في دراسة ضروب التمثيل الإعلامي للرجال، كالتفاعل بين الرياضات والمخيلة الحربية[37]. ونظرًا إلى مساعدة مفهوم الهيمنة في فهم كلٍّ من تنوّع الصور في وسائل الإعلام وانتقائيتها، راح الباحثون في الإعلام يرسمون خريطة للعلاقات بين تمثيلات ضروب الذكورة المختلفة[38]. وتمثّل الرياضات التجارية بؤرةً من بؤر التمثيلات الإعلامية للذكورة، كما وجد مجال علم الاجتماع الرياضي الناشئ فائدة كبيرة في مفهوم الذكورة المهيمنة[39]. واستُخدم هذا المفهوم أيضًا في فهم الشعبية التي تحظى بها رياضات المواجهة والتّماس الجسدي، وهي رياضات تعمل بوصفها رمزًا إلى الذكورة متجددًا إلى ما لانهاية، وفي فهم العنف ورهاب المثلية اللذين كثيرًا ما نجدهما في الأوساط الرياضية[40].

كانت المحددات الاجتماعية لصحّة الرجل قد طُرحت قبل ذلك، لكن مفهوم الدور الجنسي كان أوسع من أن يكون مفيدًا. وازداد استخدام مفاهيم ضروب الذكورة المتعددة والذكورة المهيمنة في فهم الممارسات الصحية لدى لرجال، مثل «مواصلة اللعب رغم الإصابة» والسلوك الجنسي المنطوي على مخاطرة[41]. ولم يساعد مفهومَا الذكورة المهيمنة والخاضعة في فهم تعرّض الرجال للخطر فحسب، بل ساعدا أيضًا في فهم المصاعب التي يعانونها حيال الإعاقة والإصابة[42].

أثبت مفهوم الذكورة المهيمنة أهميته أيضًا في الدراسات التنظيمية، مع التعرّف المتزايد إلى الطابع المجندر للبيروقراطيات وأماكن العمل. كما تتبعت الدراسات الإثنوغرافية ودراسات المقابلات مأسسة ضروب الذكورة المهيمنة في منظمات بعينها[43] ودورها في صنع القرارات التنظيمية[44]. وقد ركّز هذا البحث على الجيش على نحو خاص، حيث ترسّخت أنساق معينة من الذكورة المهيمنة، لكنها كانت تغدو إشكالية على نحو متزايد[45].

---

(37) على سبيل المثال:

Sue Curry Jansen & Don Sabo, «The Sport–War Metaphor: Hegemonic Masculinity, the Persian–Gulf war, and the New World Order,» *Sociology of Sport Journal,* vol. 11, no. 1 (1994), pp. 1–17.

(38) Robert Hanke, «Redesigning Men: Hegemonic Masculinity in Transition,» in: Steve Craig (ed.), *Men, Masculinity, and the Media* (Newbury Park, London/ New Delhi: Sage, 1992).

(39) Michael A. Messner, *Power at Play: Sports and the Problem of Masculinity* (Boston: Beacon, 1992).

(40) Michael A. Messner & Don Sabo (eds.), *Sport, Men and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives* (Champaign: Human Kinetics Books, 1990).

(41) Donald Sabo & David Frefrick Gordon (eds.), *Men's Health and Illness: Gender, Power and the Body* (Thousand Oaks: Sage, 1995).

(42) Thomas J. Gerschick & Adam Stephen Miller, «Gender Identities at the Crossroads of Masculinity and Physical Disability,» *Masculinities*, vol. 2, no. 1 (1994), pp. 34–55.

(43) Cliff Cheng, «'We Choose not to Compete': The 'Merit' Discourse in the Selection Process, and Asian and Asian American Men and their Masculinity,» in: Cliff Cheng (ed.), *Masculinities in Organizations* (Thousand Oaks: Sage, 1996).

(44) James W. Messerschmidt, «Managing to Kill: Masculinities and the Space Shuttle Challenger Explosion,» *Masculinities*, vol. 3, no. 4 (1995), pp. 1–22.

(45) Frank J. Barrett, «The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the U.S. Navy,» *Gender, Work and Organization*, vol. 3, no. 3 (1996), pp. 129–142.

وُجِدَ أن لهذا المفهوم فائدة أيضًا في المناقشات التي تناولت الممارسة المهنية المعنيّة بالرجال والفتيان. وتشتمل مثل هذه الممارسات على العلاج النفسي للرجال[46]، وبرامج وقاية الشباب من العنف[47]، وبرامج التربية العاطفية للفتيان[48].

هذه هي المجالات الأساسية التي طُبِّق فيها مفهوم الذكورة المهيمنة في العقد الذي تلا صوغه. لكنّ طيفًا أوسع من التطبيقات كان هنالك أيضًا، في مناقشات الفن[49]، وفي التخصصات الأكاديمية، كالجغرافيا[50] والقانون[51]؛ وفي المناقشات العامة لسياسات الرجال الجندرية والعلاقة بالنسوية[52]. ولعلّه من المنطقي أن نستنتج أن تحليل ضروب الذكورة المتعددة ومفهوم الذكورة المهيمنة عمل إطارًا لكثير من الجهد البحثي المتنامي حول الرجال والذكورة الذي حلّ محلّ نظرية الدور الجنسي ونماذج البطريركية المطلقة.

أخيرًا، مال الجهد البحثي المتزايد إلى توسيع المفهوم ذاته. وتجلّت الصورة بأربع طرق رئيسة: توثيق عواقب الهيمنة وتكاليفها، وكشف آليات الهيمنة، وإظهار مزيد من التنوع في ضروب الذكورة، وتتبّع التغيرات التي تعتري ضروب الذكورة المهيمنة.

وفي ما يتعلق بالتكاليف والعواقب، أوضح البحث في علم الجريمة كيف ارتبطت أنساق معينة من العدوان بالذكورة المهيمنة، ليس بوصفها أثرًا ميكانيكيًا سببه الذكورة المهيمنة، بل من خلال السعي وراء الهيمنة[53]. علاوة على ذلك، أظهر بحث ميسنر الرائد[54] أن لممارسة الذكورة المهيمنة في الرياضات الاحترافية أثمانها الباهظة لدى المنتصرين من حيث الأذى العاطفي والجسدي، إلى جانب إعادتها إنتاج ضروب التراتب الحادة.

(46) Terry A. Kupers, *Revisioning Men's Lives: Gender, Intimacy, and Power* (New York: Guilford, 1993).

(47) David Denborough, «Step by Step: Developing Respectful and Effective Ways of Working with Young Men to Reduce Violence,» in: Christopher McLean, Maggie Carey & Cheryl White (eds.), *Men's Ways of Being* (Boulder, CO: Westview, 1996).

(48) Jonathan Salisbury & David Jackson, *Challenging Macho Values: Practical Ways of Working with Adolescent Boys* (Washington, DC: Falmer, 1996).

(49) مثلًا:

Robert J. Belton, *The Beribboned Bomb: The Image of Woman in Male Surrealist Art* (Calgary: University of Calgary Press, 1995).

(50) Lawrence D. Berg, «Masculinity, Place and a Binary Discourse of 'Theory' and 'Empirical Investigation' in the Human Geography of Aotearoa/ New Zealand,» *Gender, Place and Culture*, vol. 1, no. 2 (1994), pp. 245–260.

(51) Margaret Thornton, «Hegemonic Masculinity and the Academy,» *International Journal of the Sociology of Law*, vol. 17, no. 2 (1989), pp. 115–130.

(52) Lynne Segal, *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men* (London: Virago, 1990).

(53) James W. Messerschmidt, *Crime as Structured Action: Gender, Race, Class and Crime in the Making* (Thousand Oaks: Sage, 1997); Jana L. Bufkin, «Bias Crime as Gendered Behavior,» *Social Justice*, vol. 26, no. 1 (1999), pp. 155–176.

(54) Messner.

كان البحث مثمرًا أيضًا في الكشف عن آليات الهيمنة. بعض هذه الآليات واضح جدًا، مثل «استعراض» الذكورة في البرامج التلفزيونية الرياضية[55] وكذلك الآليات الاجتماعية التي يطلق عليها روبرتس[56] اسم «التشنيع» وتوجه إلى مجموعات خاضعة، وتراوح بين اسم غير رسمي يطلقه الأطفال على واحد منهم وتجريم السلوك المثلي. غير أن آليات أخرى للهيمنة تعمل في الخفاء، فتجعل شكلًا مسيطرًا من أشكال الذكورة في منأى عن احتمال التشنيع[57]. وتلاحظ ميا كونسالفو[58]، في تفحصها التقارير الإعلامية عن مذبحة مدرسة كولومبين الثانوية، كيف جرى سحب مسألة الذكورة من التدقيق، ولم يُترك لوسائل الإعلام أي سبيل لتمثيل مطلقي النار إلا بوصفهم «وحوشًا».

أكدت الأبحاث الدولية، بقوة، ذلك التبصّر الأولي الذي مفاده أن الأنظمة الجندرية تبني ضروبًا متعددة من الذكورة. وتُبيّن تيريزا فالديس وخوسيه أولافاريا[59] أنه حتى في بلد متجانس ثقافيًا مثل تشيلي، لا توجد ذكورة موحّدة، لأن الأنساق تختلف باختلاف الطبقة والجيل. وفي بلد آخر مشهور بتجانسه، مثل اليابان، تتبّعت إيشي كونتز[60] «ظهور ضروب الذكورة المتنوعة» في التاريخ الاجتماعي الحديث العهد، وكانت التغيرات في ميدان الممارسات المتعلقة برعاية الطفل تطورًا رئيسًا. كما وُجد تنوّع ضروب الذكورة في مؤسسات معينة، كالجيش مثلًا[61].

درس ماتيو غوتمان[62]، في واحدة من إثنوغرافيات الذكورة الحديثة الأحسن رصدًا، حالةً من حالات الهوية الذكورية العامة المحددة جيدًا: «الماتشيسمو» (الفحل) المكسيكي. ويبيّن غوتمان كيف تطورت صور «الماتشيسمو» تاريخيًا وترابطت مع تطور القومية المكسيكية، ملقيةً القناع على قدر هائل من التعقيد في حياة الرجال المكسيكيين الفعلية. ويتناول غوتمان أربعة أنساق من الذكورة في المستوطنة العمالية الحضرية التي يدرسها، ملحًّا على أن انقسامات اجتماعية أخرى تتقاطع مع هذه الأنساق الأربعة ذاتها، وعلى أنها محلّ إعادة تفاوض دائمة في الحياة اليومية.

(55) Donald Sabo & Sue Curry Jansen, «Images of Men in Sport Media: The Social Reproduction of Gender Order,» in: Craig (ed.).

(56) Paul Roberts, «Social Control and the Censure(s) of Sex,» *Crime, Law and Social Change*, vol. 19, no. 2 (1993), pp. 171–186.

(57) David H.K. Brown, «Complicity and Reproduction in Teaching Physical Education,» *Sport, Education and Society*, vol. 4, no. 2 (1999), pp. 143–159.

(58) Mia Consalvo, «The Monsters Next Door: Media Constructions of Boys and Masculinity,» *Feminist Media Studies*, vol. 3, no. 1 (2003), pp. 27–46.

(59) Teresa Valdés & Jose Olavarría, «Ser hombre en Santiago de Chile: A pesar de todo, un mismo modelo,» in: Teresa Valdés & Jose Olavarría (dir.), *Masculinidades y equidad de género en América Latina* (Santiago: FLACSO; UNFPA, 1998).

(60) Masako Ishii–Kuntz, «Balancing Fatherhood and Work: Emergence of Diverse Masculinities in Contemporary Japan,» in: James E. Roberson & Nobue Suzuki (eds.), *Men and Masculinities in Contemporary Japan* (London: Routledge Curzon, 2003).

(61) Paul R. Higate, *Military Masculinities: Identity and the State* (London: Praeger, 2003).

(62) Matthew C. Gutmann, *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City* (Berkeley, CA: University of California Press, 1996).

أخيرًا، يُظهر متن كبير من الأبحاث أن ضروب الذكورة ليست مختلفة فحسب، بل عرضة للتغيير أيضًا. فتحديات الهيمنة شائعة، وكذلك التعديلات التي تحصل إزاء هذه التحديات. ولقد جمع روبرت موريل[63] الأدلّة على تحولات جندرية في جنوب أفريقيا ارتبطت بنهاية نظام الفصل العنصري، وهو نظام بطريركيات منعزلة ومتنافسة. وتتبّع هاري فيرغسون[64] تدهور مُثُل الذكورة العليا العريقة في إيرلندا، الكاهن المتبتّل وربّ الأسرة المجتهد، وإحلال نماذج أكثر حداثة وارتباطًا بالسوق محلّها. وتتبّع روميت داسغوبتا[65] التوترات في نموذج «السالاريمان» Salaryman[66] الياباني للذكورة، لا سيما بعد «اقتصاد الفقاعة» في ثمانينيات القرن العشرين: حين ظهرت شخصية «السالاريمان الهارب» الثقافية. وقام فوتوشي توغا[67] بتوثيق استجابات التغيير المتنوعة بين شباب من الطبقة الوسطى في اليابان، بما في ذلك الخيارات الجديدة المتمثّلة بالشراكة المنزلية مع النساء. وتتبّع ميشيل مويزر[68] تغيرات جيلية في ألمانيا، مدفوعةً جزئيًا باستجابات الرجال حيال تغيرات بين النساء. فكثير من الشباب (وليس جميعهم) الذين يتوقعون أن ترفض النساء اليوم العلاقات الاجتماعية البطريركية، يبتدعون «مساواة براغماتية» خاصة بهم. وتجد كارول موريس ونيك إيفانز[69]، في دراستهما صور الذكورة والأنوثة الريفية في بريطانيا، أن وتيرة التغيّر أبطأ، إنّما مع مزيد من الدقّة والتشظي في تمثيل الذكورة المهيمنة.

هكذا انتقل مفهوم الذكورة المهيمنة، بين أواسط ثمانينيات القرن العشرين وأوائل العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، من نموذج مفهومي له قاعدته التجريبية بالغة الضيق إلى إطار واسع الاستخدام للبحث والنقاش حول الرجال وضروب الذكورة. وقد طُبِّق هذا المفهوم في سياقات ثقافية متنوعة وعلى طيف واسع من القضايا العملية. ولذلك ليس من المستغرب أن يكون قد اجتذب النقد، الأمر الذي نتحول إليه الآن.

ثانيًا: الانتقادات

قُدِّمَت خمسة انتقادات أساسية منذ بدء الجدال حول مفهوم الذكورة المهيمنة في أوائل تسعينيات القرن العشرين. نقوم في هذا المحور بتقويم كلِّ انتقاد بدوره، على أمل اكتشاف ما يستحق الاحتفاظ به من التصوّر الأصلي للذكورة المهيمنة وما بات يحتاج الآن إلى إعادة صوغ.

(63) Robert Morrell, «Of Boys and Men: Masculinity and Gender in Southern African Studies,» *Journal of Southern African Studies*, vol. 24, no. 4 (1998), pp. 605–630.

(64) Harry Ferguson, «Men and Masculinities in Late–Modern Ireland,» in: Bob Pease & Keith Pringle (eds.), *A Man's World? Changing Men's Practices in a Globalized World* (London: Zed Books, 2001).

(65) Romit Dasgupta, «Performing Masculinities? The 'Salaryman' at Work and Play,» *Japanese Studies*, vol. 20, no. 2 (2000), pp. 189–200.

(66) عامل مأجور، ولا سيما واحد من العمال اليابانيين ذوي الياقات البيضاء يبدي ولاءً مفرطًا للشركة التي يعمل فيها. (المترجم)

(67) Futoshi Taga, «Rethinking Male Socialization: Life Histories of Japanese Male Youth,» in: Kam Louie & Morris Low (eds.), *Asian Masculinities* (London/ New York: Routledge Curzon, 2003).

(68) Michael Meuser, «Modernized Masculinities? Continuities, Challenges and Changes in Men's Lives,» in: Soren Ervø & Thomas Johannson (eds.), *Among Men: Moulding Masculinities* (Aldershot: Ashgate, 2003).

(69) Carol Morris, & Nick Evans, «'Cheese Makers are Always Women': Gendered Representations of Farm Life in the Agricultural Press,» *Gender, Place and Culture*, vol. 8, no. 4 (2001), pp. 375–390.

1. مفهوم الذكورة الأساسي

جاءت فكرة اختلال مفهوم الذكورة الأساسي من منظورَين مختلفين، واقعيّ وما بعد بنيويّ. بالنسبة إلى كولينسون وهيرن[70] وكذلك بالنسبة إلى هيرن[71]، فإن مفهوم الذكورة ضبابي، غير محقق من حيث المعنى، ويميل إلى التقليل من أهمية قضايا السلطة والسيطرة. وهو غير ضروري في النهاية لفهم سلطة الرجال ومنازعتها. أمّا مفهوم ضروب الذكورة المتعددة فيميل إلى إنتاج تنميط سكونيّ.

وبالنسبة إلى بيترسون[72] وكولبير[73] ومَكينيس[74]، يعود اختلال مفهوم الذكورة إلى إضفائه طابعًا جوهرانيًا على طبع الرجال أو فرضه وحدة زائفة على واقع متبدّل ومتناقض. وتنتقد بعض صيغ هذه الحجاج أبحاث الذكورة لأنها لم تعتمد عدّةً ما بعد بنيوية نوعية، الأمر الذي كان من شأنه، مثلاً، أن يلحّ على البناء الخطابي للهويات[75]. كما يُنتقَد مفهوم الذكورة لأنّه مؤطر ضمن تصوّر للجندر غيريّ المعيار يجوهر الاختلاف (ذكر - أنثى) ويتجاهل الاختلاف والإقصاء داخل الفئات الجندرية. يُقال إن مفهوم الذكورة يقوم منطقيًا على التقسيم الثنائي الذي يضع الجنس (البيولوجي) مقابل الجندر (الثقافي)، وبذلك يهمّش الجسد أو يطبّعه.

ما من عقل مسؤول يمكن أن ينكر أن في الأدبيات الضخمة التي عُنيت بالذكورة قدرًا كبيرًا من الارتباك المفهومي، إضافة إلى قدر كبير من إضفاء الطابع الجوهراني. ومن المؤكد أن هذا شائع في روايات الذكورة التي يحفل بها علم النفس الرائج، وفي حركة الرجال الأسطورية الشعرية Mythopoetic[76] Men's Movement، وفي التفسيرات الصحفية لأبحاث الاختلاف الجنسي البيولوجي. ولكن تبقى مسألة أخرى أن نزعم أن مفهوم الذكورة لا بد من أن يكون مرتبكًا أو جوهرانيًا، أو حتى أن استخدام الباحثين لهذا المفهوم عادةً ما يكون كذلك.

(70) David L. Collinson & Jeff Hearn, «Naming Men as Men: Implications for Work, Organization and Management,» *Gender, Work and Organization*, vol. 1, no. 1 (1994), pp. 2–22.

(71) Jeff Hearn, «Is Masculinity Dead? A Critique of the Concept of Masculinity/ Masculinities,» in: Mairtin Mac an Ghaill (ed.), *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas* (Buckingham/ Philadelphia: Open University Press, 1996); Jeff Hearn, «From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men,» *Feminist Theory*, vol. 5, no. 1 (2004), pp. 49–72.

(72) Alan R. Petersen, *Unmasking the Masculine: 'Men' and 'Identity' in a Sceptical Age* (London: Sage, 1998); Alan R. Petersen, «Research on Men and Masculinities: Some Implications of Recent Theory for Future Work,» *Men and Masculinities*, vol. 6, no. 1 (2003), pp. 54–69.

(73) Richard Collier, *Masculinities, Crime and Criminology: Men, Heterosexuality and the Criminal(ised) Other* (London: Sage, 1998).

(74) John MacInnes, *The End of Masculinity: The Confusion of Sexual Genesis and Sexual Difference in Modern Society* (Buckingham: Open University Press, 1998).

(75) Stephen Whitehead, *Men and Masculinities: Key Themes and New Directions* (Cambridge: Polity, 2002).

(76) مجموعة من نشاطات الخدمة الذاتية والورشات العلاجية والمنتجعات تولّت أمرها منظمات متنوعة وعدد من الكتّاب في الولايات المتحدة منذ أوائل ثمانينيات القرن العشرين وحتى نهاية تسعينياته. ولقد سُك التعبير Mythopoetic (الأسطورية الشعرية) كي يحل محل «العصر الجديد» في «حركة رجال العصر الجديد». كان لغوستاف يونغ وجوزيف كامبل وسواه من الكتّاب اليونغيين أثرهم الكبير في هذه الحركة، وقد استلهمت هذه الحركة النماذج البدئية اليونغية والأساطير والحكايا الخرافية المستمدة من مختلف الثقافات كطرائق لتفسير التحديات التي يواجهها الرجال في المجتمع. (المترجم)

ما نراه هو أن أبحاث العلوم الاجتماعية والإنسانية حول ضروب الذكورة كانت قد ازدهرت خلال العشرين عامًا الماضية على وجه التحديد، لأن المفهوم الأساسي المستخدم ليس مشيّئًا أو جوهرانيًا. ومن الصعب تمامًا أن نوفّق بين الفكرة التي مفادها أن مفهوم الذكورة يجوهِر أو يجانِس وما وثّقه الإثنوغرافيون والمؤرّخون بعونٍ من هذا المفهوم من تعددية هائلة في الأبنية الاجتماعية[77]. وأبعد من هذا عن الجوهرانية حقيقةُ أن الباحثين استكشفوا ضروبًا من الذكورية يمارسها بشر بأجساد أنثوية[78]. ليست الذكورة كيانًا ثابتًا ينطوي عليه جسد الأفراد أو سماتهم الشخصية. ضروب الذكورة هي تكوينات تقوم على الممارسة يتم إنجازها في الفعل الاجتماعي، ولذلك يمكن أن تختلف وفقًا للعلاقات الجندرية في وسط اجتماعي معين.

لا يدعم تطور البحوث، بالمثل، فكرة أن الاعتراف بضروب متعددة من الذكورة يتحول بالضرورة إلى تنميط سكوني. ومن الأمثلة النموذجية على ذلك إثنوغرافيا غوتمان المكسيكية التي سبق ذكرها[79]. يضع غوتمان يده على فئات مختلفة من الذكورة، مثل «الماتشو» (الفحل) و«المانديلون» (المخنّث)، في حين يدرك، ويبيّن بالتفصيل، أنّ هذه ليست هويات أحادية، بل علائقية دومًا وتتخللها باستمرار انقسامات ومشروعات أخرى. وثمة مثال آخر في ملاحظات وارِن[80] في إحدى المدارس الابتدائية البريطانية، حيث وجد أبنية مختلفة من الذكورة تترك آثارها في الحَياة الصفّية، على الرغم من أن كثيرًا من الفتيان لا يقعون تمامًا في الفئات الرئيسة؛ والحال أن هؤلاء الفتيان يُظهرون علاقات معقدة من الارتباط بهذه الفئات والخروج عليها.

وعلى الرغم من أن فكرة انطواء مفهوم الجندر على ضروب متغايرة من المعايير باتت الآن انتقادًا مألوفًا[81]، فإنها انتقاد محلّ نزاع[82]. فهي، على الرغم من إشارتها الصائبة إلى مشكلة في نماذج الجندر الفئوية، ليست انتقادًا صحيحًا لنماذج الجندر العلائقية[83] ولا للمقاربات التاريخية حيث يكون بناء الفئات الجندرية هو موضوع البحث. وانقسامات الرجال، ولا سيما إقصاء المثليين وإخضاعهم،

(77) Raewyn W. Connell, «Masculinities, Change and Conflict in Global Society: Thinking about the Future of Men's Studies,» *Journal of Men's Studies*, vol. 11, no. 3 (2003), pp. 249–266.

(78) James W. Messerschmidt, *Flesh & Blood: Adolescent Gender Diversity and Violence* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004); Jack Halberstam, *Female Masculinity* (Durham/ North Carolina: Duke University Press, 1998).

(79) Gutmann.

(80) Simon Warren, «Who Do These Boys Think They Are? An Investigation into the Construction of Masculinities in a Primary Classroom,» *International Journal of Inclusive Education*, vol. 1, no. 2 (1997), pp. 207–222.

(81) Mary Hawkesworth, «Confounding Gender,» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 22, no. 3 (1997), pp. 649–685.

(82) Joan Wallach Scott, «Comment on Hawkesworth's 'Confounding Gender',» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol. 22, no. 3 (1997), pp. 697–702.

(83) يُنظر مثلًا:

Sylvia Walby, *Gender Transformations* (London: Routledge, 1997); Raewyn W. Connell, *Gender* (Cambridge: Polity Press, 2002).

هي قضايا أساسية تمامًا في تطور مفهوم الذكورة المهيمنة[84]. ولطالما كانت حراسة الجنسية الغيرية موضوعًا رئيسًا في النقاشات المتعلقة بالذكورة المهيمنة منذ ذلك الحين.

ربما تكون الفكرة التي مفادها أن مفهوم الذكورة يهمّش الجسد أو يطبّعه (إذ يُفترض أنّه يقوم على ثنائية الجنس - الجندر) الأكثر إثارة للدهشة بين مزاعم هذا النقد. وتتأتّى هذه الدهشة من أن التفاعل بين الأجساد والعمليات الاجتماعية لطالما كان أحد الموضوعات الرئيسة لأبحاث الذكورة منذ بدايتها. وكان أحد البرامج البحثية الأولى والأبعد أثرًا في النموذج الجديد هو رواية ميسنر[85] عن ذكورة الرياضيين المحترفين، حيث تفحّص استخدام «الأجساد بوصفها أسلحة» والأذيات الطويلة الأمد التي تُلحق بأجساد الرجال. ومن بين موضوعات البحث التي تُظهر كيف تتأثر الأجساد بالعمليات الاجتماعية بناء الذكورة في ظروف الإعاقة[86]، وأجساد رجال الطبقة العاملة الكادحة[87]، وصحة الرجال ومرضهم[88]، والعنف بين الفتيان[89]. وقد استكشف النقاش النظري أهمية «علم اجتماع الجسد» الجديد بالنسبة إلى بناء الذكورة[90].

تتضح انتقادات مفهوم الذكورة أكثر عندما تشير إلى ميلٍ، في البحوث كما في الأدبيات الشعبية، إلى تقسيم تجارب الرجال والنساء. وكما يلاحظ هاري برود[91] بحقّ، فإن ثمة ميلاً في حقل دراسات الرجال إلى افتراض «مجالين منفصلين»، كما لو أن النساء لسن جزءًا مهمًا من التحليل، وبذلك يغدو تحليل الذكورة مقتصرًا على النظر إلى الرجال والعلاقات بينهم فحسب. وكما يرى برود أيضًا، فإن هذا ليس حتميًا. ويكمن الحلّ في اتّباع مقاربة علائقية متسقة للجندر، وليس في التخلي عن مفهوم الجندر أو الذكورة.

2. التباس وتداخل

طرحت الانتقادات الباكرة لمفهوم الذكورة المهيمنة السؤال: من هم الذين يمثّلون الذكورة المهيمنة فعليًا؟ من المعروف أن كثيرًا من الرجال الذين يتمتعون بقوة اجتماعية كبيرة لا يجسّدون ذكورية مثالية. ويلاحظ مايك دونالدسون[92]، من جهة أخرى، أنه لا يبدو أن هناك مادة ذكورية وافرة لدى أولئك الرجال الذين اعتبرهم الباحثون نماذج مهيمنة. وهو يناقش حالة البطل الأسترالي في رياضة ركوب

(84) Carrigan, Connell & Lee.

(85) Messner.

(86) Gerschick & Miller.

(87) Mike Donaldson, *Time of our Lives: Labor and Love in the Working Class* (Sydney: Allen and Unwin, 1991).

(88) Sabo & Gordon (eds.).

(89) James W. Messerschmidt, *Nine Lives: Adolescent Masculinities, the Body, and Violence* (Boulder, CO: Westview, 2000).

(90) Raewyn W. Connell, *Masculinities* (Cambridge: Polity Press, 1995).

(91) Harry Brod, «Some Thoughts on Some Histories of Some Masculinities: Jews and other Others,» in: Michael Kaufman & Harry Brod (eds.), *Theorizing Masculinities* (Thousand Oaks: Sage, 1994).

(92) Mike Donaldson, «What is Hegemonic Masculinity?» *Theory and Society*, vol. 22, no. 5 (1993), pp. 643–657.

الأمواج المدعو «الرجل الحديدي» الذي وصفه كونيل[93]، وهو مثال شهير للذكورة المهيمنة. لكن مكانة الشاب المهيمنة الإقليمية تمنعه فعليًا من القيام بالأشياء التي تعتبرها مجموعة أقرانه المحليين ذكورية، كالخروج إلى البرية، والتباهي، والقيادة في حالة سكْر، والدخول في معارك، والدفاع عن الهيبة.

تنتقد باتريشيا يانسي مارتن[94] مفهوم الذكورة المهيمنة لأنه يفضي إلى تطبيقات غير متسقة، إذ يشير في بعض الأحيان إلى نمط ثابت من الذكورة، ويشير في أحيان أخرى إلى أيّ نمط يكون مهيمنًا في وقت ومكان معينين. وترى مارغريت ويذيريل ونايجل إدلي[95]، بالمثل، أن هذا المفهوم يفشل في تحديد ما يبدو عليه الإذعان للذكورة المهيمنة في الواقع. ويشير ستيفن وايتهيد[96] إلى خلط في شأن من هو فعليًا الرجل الذكوري المهيمن، «أهو جون واين أم ليوناردو دي كابريو؛ مايك تايسون أم بيليه؟ أم لعلهم كذلك جميعًا، في أوقات مختلفة؟»، وكذلك في شأن من يمكنه أن يمارس ممارسات هيمنية.

نحسب أن النقّاد قد أشاروا بحقّ إلى التباسات في الاستخدام. ومن المرغوب فيه اطّراح أي استخدام للذكورة المهيمنة بوصفها نموذجًا ثابتًا، متعديًا للتاريخ؛ ذلك أن مثل هذا الاستخدام ينتهك تاريخية الجندر ويتجاهل الأدلة الوافرة على تغيّر التعريفات الاجتماعية للذكورة.

لكنه قد يكون من المهم، من نواحٍ أخرى، إدراك أن الالتباس في سيرورات الجندر قد يكون آلية من آليات الهيمنة. لننظر كيف يتكوّن تعريفٌ مثالي للذكورة في سيرورة اجتماعية. فعلى مستوى واسع باتساع مجتمع (ما سندعوه بـ «الإقليمي» في الإطار أدناه)، ثمة ترويج لنماذج السلوك الذكوري المثير للإعجاب الذي قد تهلل له الكنائس أو ترويه وسائل الإعلام أو تحتفي به الدولة. وتشير هذه النماذج إلى وقائع الممارسة الاجتماعية اليومية، لكنها تشوهها أيضًا بطرائق شتى. ومن الأمثلة الكلاسيكية على ذلك احتفال النظام السوفياتي بالعامل الصناعي الستاخانوفي، على اسم عامل منجم الفحم ألكسندر ستاخانوف الذي حقق في عام 1935 رقمًا قياسيًا عالميًا بلغ 102 طن من استخراج الفحم في يوم واحد، ما أطلق سباقًا محمومًا لكسر هذا الرقم. ويكمن جزء من التشويه هنا في أن «عمّال الصدمة»[97] المشهورين حققوا أرقامهم بقدر كبير من المساعدة غير المعترف بها التي قدّمها زملاؤهم في العمل.

هكذا، يمكن بناء ضروب من الذكورة المهيمنة لا تتوافق ذلك التوافق الوثيق مع حياة أيّ رجل فعلي. لكن هذه النماذج تعبّر، بطرائق شتى، عن مُثُل وهوامات ورغبات واسعة الانتشار. وهي توفّر نماذج

(93) Raewyn W. Connell, «An Iron Man: The Body and Some Contradictions of Hegemonic Masculinity,» in: Messner & Sabo (eds.).

(94) Patricia Yancey Martin, «Why Can't a Man be More Like a Woman? Reflections on Connell's Masculinities,» *Gender & Society*, vol. 12, no. 4 (1998), pp. 472–474.

(95) Wetherell & Edley.

(96) Stephen Whitehead, «Hegemonic Masculinity Revisited,» *Gender, Work, and Organization*, vol. 6, no. 1 (January 1998), p. 58; Whitehead, *Men and Masculinities*, p. 93.

(97) عمّال الصدمة Shock Workers، هم عمال ذوو إنتاجية رفيعة في الاتحاد السوفياتي والكتلة الشرقية وسواها من البلدان الشيوعية. (المترجم)

للعلاقات بالنساء وحلولاً لمشكلات العلاقات الجندرية. وهي، علاوة على ذلك، تتمفصل ذلك التمفصل السائب مع تكوّن ضروب الذكورة العملي بوصفها طرائق للعيش في الظروف المحلية اليومية. وهي بقدر ما تفعل ذلك، تساهم في الهيمنة في النظام الجندري على مستوى المجتمع. وليس من المستغرب أن يبدي رجال، يعملون بوصفهم أمثلة تُحتذى على المستوى الإقليمي، مثل «الرجل الحديدي» الذي تناوله دونالدسون[98]، ضروبًا من التناقض.

وعلى المستوى المحلي، توجد أنساق الذكورة المهيمنة ضمن بيئات اجتماعية محددة، كالمنظمات الرسمية. هنالك، على سبيل المثال، أنساق محددة من الذكورة الإدارية الواضحة في الشركات البريطانية التي درسها مايكل روبر[99] وجودي واجكمان[100]. كما تفعل فعلها داخل الأسر نماذج هيمنية من الذكورة مشرعنة اجتماعيًا. على سبيل المثال، تطبع استراتيجيات الرجال الجندرية بطابعها المفاوضات حول العمل المنزلي و«النوبة الثانية» في العائلات الأميركية التي درستها أرلي هوكستشايلد[101]. ويزداد حضور أنساق الذكورة المهيمنة وتنازعها مع نمو الأطفال. ويُصنَع الجندر في المدارس والأحياء من خلال البنية التي لمجموعة الأقران، والسيطرة على فضاء المدرسة، وأنساق التعارف والمواعدة، وخطاب الرهاب من المثليين، والتحرّش[102]. ولا نتوقع أن تبرز الذكورة المهيمنة في أي من هذه الحالات نسقًا بالغ التحديد ومنفصلاً عن جميع الأنساق الأخرى؛ ذلك أن من المرجح كثيرًا وجود درجة من التداخل أو الضبابية بين ضروب الذكورة المهيمنة والممتثلة حين تكون الهيمنة فعّالة.

تمكن أيضًا ملاحظة التداخل بين ضروب الذكورة على مستوى العوامل الاجتماعية التي تبني هذه الضروب. يُبيّن غراي كافندر[103] كيف تم بناء نماذج الذكورة المهيمنة في أفلام أربعينيات القرن العشرين الروائية على نحو مختلف عن بنائها في الثمانينيات. وهذه ليست مجرد مسألة شخصيات مرسومة في النصوص. والممارسة على المستوى المحلي، أي التفاعل الفعلي وجهًا لوجه لدى تصوير الممثل الفيلم، هي التي تبني في نهاية المطاف نماذج الاستيهام الذكوري المهيمنة («المحققون»، في هذه الحالة) على مستوى المجتمع أو المستوى الإقليمي. (سوف نستكشف مسألة العلاقات بين هذه المستويات في القسم المتعلق بإعادة الصوغ من هذه الدراسة).

(98) Donaldson, «What is Hegemonic Masculinity?»

(99) Michael Roper, *Masculinity and the British Organization Man since 1945* (Oxford: Oxford University Press, 1994).

(100) Judy Wajcman, *Managing Like a Man: Women and Men in Corporate Management* (Sydney: Allen and Unwin, 1999).

(101) Arlie Russell Hochschild, *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home* (New York: Viking, 1989).

(102) Barrie Thorne, *Gender Play: Girls and boys in school* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1993); Mairtin Mac An Ghaill, *The Making of Men: Masculinities, Sexualities and Schooling* (Buckingham: Open University Press, 1994).

(103) Gray Cavender, «Detecting Masculinity,» in: Jeff Ferrell & Neil Websdale (eds.), *Making Trouble: Cultural Constructions of Crime, Deviance and Control* (New York: Aldine de Gruyter, 1999).

3. مشكلة التشييء

جرت أيضًا مناقشةٌ من وجهات نظر مختلفة للفكرة التي مفادها أن مفهوم الذكورة المهيمنة يُختَزَل، في الممارسة، إلى تشييء للقوة أو السُّمّية. ويرى أويستاين هولتر[104] أنّ هذا المفهوم، في الانتقادات الأشد رصانة من الناحية المفهومية، يبني القوة الذكورية من تجربة النساء المباشرة، لا من الأساس البنيوي لإخضاعهن. وهو يعتقد أننا يجب أن نميّز بين «البطريركية»، التي هي بنية طويلة الأجل من إخضاع المرأة، و«الجندر»، وهو نظام تبادل معين نشأ في سياق الرأسمالية الحديثة. ومن الخطأ التعامل مع تراتبٍ لضروب الذكورة مبنيّ في إطار العلاقات الجندرية كما لو أنّه متماد منطقيًا مع إخضاع النساء البطريركي. ويشير هولتر بحق[105] إلى أدلّة مسح نرويجي تُبيّن أن هوياتٍ الرجال الجندرية لا ترتبط مباشرة بالممارسات المتعلقة بالمساواة مثل المواقف تجاه العنف.

ومن المؤكد أنّ هولتر[106] محقّ في أنّه من الخطأ استنتاج العلاقات بين ضروب الذكورة من ممارسة الرجال المباشرة لسلطتهم الشخصية على النساء. ويجب علينا أيضًا، وعلى الأقل، أن ندرج بين العوامل التي تساهم في مأسسة ضروب عدم المساواة الجندرية، دور البناءات الثقافية وتفاعل ديناميات الجندر مع العرق والطبقة والمنطقة.

يبيّن البحث في هذه القضايا أن مفهوم الذكورة المهيمنة ليس واقعًا في شراك التشييء. ومن بين الدراسات المثمرة التي تناولت ضروب الذكورة المؤسسية تلك التي تكشف عن اختلافات دقيقة جدًا بين الفروع المختلفة لقوة عسكرية واحدة، كالبحرية الأميركية مثلًا[107]. وثمة دراسات عن ضروب من الذكورة المهيمنة المحلية المحددة بُنيت في أماكن مثل حانة ريفية نيوزيلندية، وهي تُظهر تشابك الذكورة مع الهوية الريفية[108]. وتُظهر أبحاث أخرى، لا سيما تلك الدراسات التي تناولت الصفوف المدرسية[109]، إنتاج ضروب الذكورة (والأنوثة) الدقيق وتفاوضها بوصفها تكوينات تقوم في الممارسة.

ينتقد ريتشارد كولير[110] مفهوم الذكورة المهيمنة في استخدامه النمطي في تفسير العنف والجريمة. وهو يشير إلى أن الذكورة المهيمنة لم تَعُد تُقرَن، عند «منعطف الذكورة» في علم الإجرام، سوى بخصائص سلبية تصور الرجال على أنهم غير عاطفيين ومستقلون وغير محتضنين وعدوانيون وفاترون، وهي

---

(104) Øystein Gullvag Holter, *Gender, Patriarchy and Capitalism: A Social Forms Analysis* (Oslo: Work Research Institute, University of Olso, 1997); Øystein Gullvag Holter, *Can Men Do It? Men and Gender Equality: The Nordic Experience* (Copenhagen: Nordic Council of Ministers, 2003).

(105) Holter, *Gender, Patriarchy and Capitalism.*

(106) Ibid.; Holter, *Can Men Do It?*

(107) Barrett.

(108) Hugh Campbell, «The Glass Phallus: Pub(lic) Masculinity and Drinking in Rural New Zealand,» *Rural Sociology*, vol. 65, no. 4 (2000), pp. 562–581.

(109) Warren; Martino.

(110) Collier.

خصائص تُعتبر أسبابًا للسلوك الإجرامي. وتلاحظ باتريشيا يانسي مارتن بالمثل[111] اندفاعًا صوب رؤية للذكورة المهيمنة، لا بوصفها نمطًا فحسب، بل بوصفها نمطًا سلبيًا أيضًا، كما في «القول إنّ الدفاع عن امتلاك السلاح هو دفاع عن الذكورة المهيمنة».

لهذا النقد ما له من قوة. وهو يستند إلى تحليل أنطوني مكماهون الصائب[112] للنزعة النفسانوية في كثير من النقاشات التي تناولت الرجال والذكورة؛ ذلك أن سلوك الرجال يُشَيَّأ في مفهوم الذكورة الذي يغدو، في نوع من الحجاج الدائري، تفسيرًا (وتبريرًا) للسلوك. وهذا ما تمكن ملاحظته في كثير من المناقشات حول صحة الرجال ومشكلات تعليم الأولاد، وفي أي من المشكلات المعاصرة التي تُجمع تحت يافطة «أزمة الذكورة». ويشيع في علم النفس الشعبي اختراع أنماط شخصيات جديدة (الذكر ألفا، ورجل العصر الجديد الحسّاس، والرجل المُشعِر، والفتى الجديد، و«الفتى الجرذ» ... إلخ). وفي هذه البيئة، يمكن أن تصبح الذكورة المهيمنة مرادفًا ذا نبرة علمية لنمط من الرجل الصلب، المستبد، الجنسي، «الماتشو» (يُنظر في الاستخدام الإنكليزي[113]).

نظرًا إلى أن مفهوم الذكورة المهيمنة يستند إلى ممارسة تفسح المجال أمام استمرار سيطرة الرجال الجمعية على النساء، لا عجب أن الذكورة المهيمنة تشير في بعض السياقات، بالفعل، إلى انخراط الرجال في ممارسات سامة، بما في ذلك العنف الجسدي، تعمل على تثبيت السيطرة الجندرية في وضع معين. لكن العنف وغيره من الممارسات الضارة ليست الخصائص المميِّزة المحدِّدة على الدوام، لأن للهيمنة تكوينات عديدة. والحال، كما تلاحظ مارغريت ويذيرل ونايجل إدلي[114] بصورة تنطوي على مفارقة ساخرة، أن إظهار المرء ابتعاده عن الذكورة المهيمنة في منطقته قد يكون إحدى أكثر الطرق فاعلية «لأن يكون رجلًا» في سياقات محلية معينة.

يرى كولير[115] عيبًا حاسمًا في مفهوم الذكورة المهيمنة، يتمثّل في استبعاده أن يصدر عن الرجال سلوك «إيجابي»؛ أي سلوك قد يخدم مصالح النساء أو رغباتهن. لكن تكاد لا تكون هذه مشكلة ما إن نتجاوز نظرية السمات الجامدة في تناولنا الشخصية. ومعظم روايات الذكورة المهيمنة تتضمن مثل هذه الأفعال «الإيجابية»، مثل تكريس الراتب للمنزل والمحافظة على علاقة جنسية، والتصرف بأبوّة. والحال أنّه لمن الصعب أن نرى كيف يمكن مفهوم الهيمنة أن يكون مهمًا، إذا كانت الخصائص الوحيدة للجماعة المهيمنة هي العنف والعدوان والتمركز على الذات. فقد تعني هذه الخصائص السيطرة، لكنها من الصعب أن تشكّل هيمنةً، إذ تنطوي فكرة الهيمنة على مفاهيم معينة مثل القبول والمشاركة من طرف المجموعات التابعة.

(111) Martin, p. 473.

(112) Anthony McMahon, «Male Readings of Feminist Theory: The Psychologization of Sexual Politics in the Masculinity Literature,» *Theory and Society*, vol. 22, no. 5 (1993), pp. 675–695.

(113) Donald L. Mosher & Silvan S. Tomkins, «Scripting the Macho Man: Hypermasculine Socialization and Enculturation,» *Journal of Sex Research*, vol. 25, no. 1 (1988), pp. 60–84.

(114) Wetherell & Edley.

(115) Collier.

يبقى كولير[116] محقًّا في الإشارة إلى أنّ ما تجري مناقشته فعليًا في كثير من الروايات المتعلقة بالذكورة المهيمنة والجريمة (وقد نضيف الصحة والتعليم) هو «طيف من الأيديولوجيات الشعبية عمّا يشكل خصائص مثالية أو فعلية لـ 'أن تكون رجلًا'». لكن ما يغفله كولير هو أن البحث الرصين لا يني يمضي لاستكشاف علاقة هذه الأيديولوجيات بالحياة اليومية للفتيان والرجال، بما في ذلك حالات التنافر والتوتر والمقاومة.

إن علاقات الرجال والفتيان العملية بصور الذكورة أو نماذجها الجمعية، لا بانعكاساتها البسيطة فحسب، هي الأمر الأساسي لفهم العواقب المجندرة للعنف والصحة والتعليم. وقد كان هذا واضحًا منذ صوغ ميسرشميت[117] فكرة أن جرائم مختلفة يستخدمها رجال مختلفون في بناء ضروب الذكورة. ويرى كولير أن هذه الفكرة ليست مقبولة، إمّا تحصيلٌ للحاصل وتعميمية، وإما مفرطة الكثرة في ما تفسّره. لكنه ليس هناك ما يثير الدهشة في شأن فكرة الممارسات المتنوعة التي تتولّد من قوالب ثقافية مشتركة؛ ليس ثمة ما هو تعميمي مفهوميًا في فكرة الذكورة المهيمنة. والتنسيق والتنظيم يحدثان في الممارسات الاجتماعية الحية لجماعات ومؤسسات ومجتمعات بأكملها. وليس المقصود بمفهوم الذكورة المهيمنة أن يكون مظلة جامعة أو علّة رئيسة؛ إنّه وسيلة لفهم دينامية معينة ضمن العملية الاجتماعية.

4. الذات الذكورية

رأى عديد من المؤلفين أن مفهوم الذكورة المهيمنة يستند إلى نظرية في الذات ليست وافية. وقد عبّرت مارغريت ويذيريل ونايجل إدلي[118] عن هذا النقد من وجهة نظر علم النفس الخطابي، ووجدا أنه لا يمكن فهم الذكورة المهيمنة على أنها بنية الطبع المستقرة لأي مجموعة من الرجال. وعلينا أن نتساءل: «كيف يمتثل الرجال لمثل أعلى ويحولوا أنفسهم إلى أنماط ممتثلة أو مقاومة، من دون أن يتمكن أحد البتّة من تجسيد ذلك المثل»[119].

يشير ويذيريل وإدلي[120] إلى أننا يجب أن نفهم قواعد الهيمنة على أنّها تحدد موقعَ ذاتٍ في خطاب يتبنّاه الرجال على نحو استراتيجي في ظروف معينة. والذكورة المهيمنة لها معانٍ متعددة؛ وهذا أمر طرحه بعض المؤلّفين باعتباره نقدًا، لكن ويذيريل وإدلي يعتبرانه نقطة انطلاق إيجابية، إذ يمكن أن يناور الرجال بين معانٍ متعددة وفقًا لاحتياجاتهم التفاعلية. ويمكنهم أن يتبنوا الذكورة المهيمنة عندما يكون مرغوبًا فيها؛ لكنّ هؤلاء الرجال أنفسهم في لحظات أخرى يمكنهم أن ينأوا بأنفسهم استراتيجيًا عن الذكورة المهيمنة. هكذا لا تمثّل «الذكورة» نمطًا معينًا من الرجال، بل طريقة يموقع بها الرجال أنفسهم من خلال ممارسات خطابية.

(116) Ibid., p. 21.

(117) Messerschmidt, *Masculinities and Crime*.

(118) Wetherell & Edley.

(119) Ibid. p. 337.

(120) Ibid.

يرى وايتهيد[121] أن مفهوم الذكورة المهيمنة قد لا «يرى» سوى البنية، ما يجعل الذات غير مرئية: «الفرد ضائع في جهاز أيديولوجي أو دافع فطري إلى السلطة أو خاضع لهما، بحسب مصطلحات ألتوسر». ويرى أيضًا أن هذا المفهوم يخفق في تحديد كيف ولماذا يشرعن بعض الرجال غيريي الجنس سيطرتهم، ويعيدون إنتاجها، ويولّدونها ويفعلون ذلك بوصفهم أقلية اجتماعية تجاه النساء والرجال الآخرين. ولذلك يفضي استخدام المفهوم إلى «بلبلة، وخلط بين ضروب الذكورة السائلة ذات البنية بعيدة المدى، وبين 'الديناميات الهيكلية المجردة' في النهاية»[122]. وبالنسبة إلى وايتهيد، فإنّه لمن الأفضل التركيز على الخطاب باعتباره الوسيلة التي يتعرف بها الرجال إلى أنفسهم، ويمارسون «عمل الهوية» والقوة والمقاومة الجندريتين.

ثمة انتقاد ذو صلة مستمد من التحليل النفسي. ووفقًا لهذا الرأي، يفترض نموذج الذكورة المهيمنة ذاتًا موحدة؛ لكن علم نفس الأعماق يكشف عن ذات متعددة الطبقات أو منقسمة[123]. ينتقد طوني جيفرسون[124] ما تنطوي عليه دراسات الذكورة من «نظرة مفرطة في اجتماعيتها إلى الذات الذكرية»، تلك النظرة التي أدّت إلى قلة انتباه إلى الكيفية التي يرتبط بها الرجال نفسيًا بالذكورة المهيمنة. ونظرًا إلى ضروب الذكورة المتعددة، يرى جيفرسون أنّ على الباحثين أن يطرحوا السؤال «كيف يرتبط الرجال الفعليون، بسيرهم الفريدة وتكويناتهم النفسية الخاصة، بضروب الذكورة المتنوعة هذه»[125]. وهو يشير إلى أن الفتيان والرجال يختارون تلك المواقع الخطابية التي تساعدهم على اتّقاء القلق وتجنّب مشاعر العجز.

أُخِذ حجاج علم النفس الخطابي مأخذًا حسنًا وأُدمِجَ دمجًا حسنًا في مقاربة بحثية مثمرة. ومن الأمثلة الحسنة على ذلك دراسة سوزان ليا وتيموثي أوبرن[126] للقصة التي رواها مغتصب مدان في برنامج عن مرتكبي الجرائم الجنسية، حيث توضح الدراسة كيف ينتقل الجاني السارد بين أيديولوجيات متعارضة عن التفاعل الجنسي بطريقة تقلّل من مسؤوليته عن الاغتصاب. ومن الأمثلة أيضًا استكشاف لويز آرتشر[127] كلام الشباب المسلم في بريطانيا عن الهوية، حيث توضح كيف يستخدمون نموذجًا معينًا من الذكورة المهيمنة («القوية، البطريركية») كي يتخذوا موقعًا لهم بالعلاقة بالرجال الأفرو-كاريبيين، والرجال البيض، والنساء المسلمات. ويمكن لنا أن نتعلم من هذا العمل لا كيف يتم بناء ضروب الذكورة في الخطاب فحسب، بل كيف يتم استخدامها في الخطاب أيضًا. ونتعلّم، على وجه التحديد،

(121) Whitehead, *Men and Masculinities*, p. 93.

(122) Ibid., pp. 93–94.

(123) Collier; Tony Jefferson, «Theorizing Masculine Subjectivity,» in: Newburn & Stanko (eds.).

(124) Tony Jefferson, «Subordinating Hegemonic Masculinity,» *Theoretical Criminology*, vol. 6, no. 1 (2002), pp. 63–88.

(125) Ibid., p. 73.

(126) Susan Lea & Timothy Auburn, «The Social Construction of Rape in the Talk of a Convicted Rapist,» *Feminism & Psychology*, vol. 11, no. 1 (2001), pp. 11–33.

(127) Louise Archer, «Muslim Brothers, Black Lads, Traditional Asians: British Muslim Young Men's Constructions of Race, Religion and Masculinity,» *Feminism & Psychology*, vol. 11, no. 1 (2001), pp. 79–105.

كيف يمكن استخدام طبعة من الذكورة مهيمنة محليًا لتعزيز احترام الذات في مواجهة تشويه السمعة الناجم عن التشهير العنصري، على سبيل المثال.

تلحّ المنظورات الخطابية على البعد الرمزي، في حين صِيغ مفهوم الذكورة المهيمنة ضمن فهم للجندر هو فهم متعدد الأبعاد. وعلى الرغم من أن أي توصيف للذكورة المهيمنة عادةً ما يشتمل على صوغ مُثُل ثقافية، فإنه لا ينبغي اعتبار الذكورة المهيمنة مجرد قاعدة ثقافية. والعلاقات الجندرية تتشكل أيضًا من خلال ممارسات غير خطابية، من بينها العمل المأجور والعنف والتوجّه الجنسي والعمل المنزلي ورعاية الأطفال، كما من خلال أفعال روتينية وغير مفكر فيها.

يعطينا إدراك ما للجندر من أبعاد غير خطابية وغير مفكر فيها فكرةً عن حدود المرونة الخطابية. والكشف عن وجود مثل هذه الحدود نقطة تُسجل لدراسة هنري روبن[128] عن الرجال المتحولين من إناث إلى ذكور. فالمرء ليس حرًّا في اتّخاذ أي موقع جندري في تفاعلٍ من التفاعلات باعتبار ذلك مجرد نقلة خطابية أو ارتكاسية؛ ذلك أن التجسيد والتواريخ المؤسسية والقوى الاقتصادية والعلاقات الشخصية والعائلية تقيّد الإمكانات إلى حدّ بعيد. ويمكن أن تكون تكاليف اتخاذ بعض الخيارات الخطابية باهظة جدًا، كما يتضح من معدل الانتحار بين الأشخاص المنخرطين في تحولات جنسية.

قد تنشأ قيود أيضًا من داخل الشخص. يتصرف المستجيبون لدى روبن[129] على النحو الذي يتصرفونه، ويتحملون التكاليف، بسبب قناعة لا تتزعزع بأنّهم رجال، على الرغم من ابتدائهم بأجساد أنثوية وتربيتهم بوصفهم فتيات. وهم على قناعة بأنهم ذوات موحدة، على الرغم من أنهم يعيشون في تناقض يبدو مثالاً لحجاج جيفرسون[130] في شأن الذات المنقسمة. ونحن نوافق جيفرسون على أن ممارسة التحليل النفسي ونظريته هما موردان مهمان لفهم موضوع الممارسة الجندرية المعقّد. لكنّ مقاربة جيفرسون التحليلية النفسية الخاصة لا تخلو من مشكلات[131]، ومن المهم أن ندرك تنوّع التقليد التحليلي النفسي وثراءه. وتفيد مقاربات، مثل التحليل النفسي الوجودي لدى سارتر، في فهم ضروب الذكورة بوصفها مشاريع وهوية ذكورية بقدر كونها إنجازًا مؤقتًا على الدوام خلال دورة الحياة. أمّا التحليل النفسي الأدلري، بتركيزه على العواقب العاطفية لعلاقات القوة الجندرية في مرحلة الطفولة، فقد ولّد فكرة «الاحتجاج الذكوري» التي ما زال يتردد صداها في المناقشات المعاصرة التي تتناول الشباب المهمشين.

صيغ مفهوم الذكورة المهيمنة في الأصل مع إدراك قوي للحجاج التحليلي النفسي حول الطابع متعدد الطبقات والمتناقض للطبع، والتنازع اليومي في الحياة الاجتماعية، ومزيج الاستراتيجيات الضرورية

(128) Henry Rubin, *Self–Made Men: Identity and Embodiment among Trans–sexual Men* (Nashville: Vanderbilt University Press, 2003).

(129) Ibid.

(130) Jefferson, «Subordinating Hegemonic Masculinity»; Jefferson, «Theorizing Masculine Subjectivity.»

(131) James W. Messerschmidt, «Men, Masculinities, and Crime,» in: Michael S. Kimmel, Jeff R. Hearn & Robert W. Connell (eds.), *Handbook of Studies on Men & Masculinities* (Thousand Oaks: Sage, 2005).

في أي محاولة للحفاظ على الهيمنة[132]. وإنه لمن المفارقة الساخرة بعض الشيء أن يجري انتقاد المفهوم على تبسيطه المفرط للذات، لكنه يبقى صحيحًا، بالطبع، أن المفهوم غالبًا ما استُخدم بأشكال مبسطة.

هل يمحو مفهوم الذكورة المهيمنة الذاتَ بالضرورة؟ نحن نخالف وايتهيد[133] تمامًا في زعمه أن مفهوم الذكورة المهيمنة ينتهي إلى ضرب من الحتمية البنيوية. فالذكورة تُعرف بأنّها تكوين من تكوينات الممارسة نُظِّم بالعلاقة ببنية العلاقات الجندرية. والممارسة الاجتماعية الإنسانية تخلق علاقات جندرية في التاريخ. ومفهوم الذكورة المهيمنة ينطوي على رؤية للجندر دينامية من الناحية التاريخية يستحيل فيها محو الذات. وهذا هو السبب في أن دراسات قصص الحياة أصبحت نوعًا مميزًا من أنواع العمل على الذكورة المهيمنة.

لا يجانس مفهوم الذكورة المهيمنة الذات، إلا إذا اختُزل إلى بعد واحد من أبعاد العلاقات الجندرية (هو البعد الرمزي في العادة) وعومِل على أنّه توصيف لقاعدة. وما إن يعترف المرء بتعدد أبعاد العلاقات الجندرية[134] وبوجود نزوعات أزميّة في العلاقات الجندرية[135]، حتى يغدو مستحيلاً اعتبار الذات المتشكلة ضمن تلك العلاقات ذاتًا موحدة. وهنالك، بالطبع، سبل مختلفة لتمثيل ما تنطوي عليه الذات من عدم التماسك. وليست اللغة المفهومية لما بعد البنيوية سوى واحدة فحسب من هذه السبل؛ في حين يوفّر التحليل النفسي ونموذج الفاعلية داخل بنى اجتماعية متناقضة سبيلين أخريين.

5. نسق العلاقات الجندرية

في نظريات الجندر الاجتماعية، غالبًا ما كان هنالك ميل نحو الوظيفية؛ بمعنى النظر إلى العلاقات الجندرية بوصفها نظامًا قائمًا بذاته ومنتجًا لذاته وتفسير كلّ عنصر من حيث وظيفته في إعادة إنتاج الكلّ. وتكتشف ميري هوكسورث[136] هذا الميل في معظم نظريات الجندر الحديثة، كما أعطى تدخل بيير بورديو[137] في تفسير الهيمنة الذكورية دفعة جديدة للوظيفية في تحليل الجندر.

سيطرة الرجال وخضوع النساء عبارة عن سيرورة تاريخية وليسا نظامًا لإعادة إنتاج الذات. و«السيطرة الذكورية» عرضة للتحدي وتتطلب جهدًا كبيرًا للحفاظ عليها. وعلى الرغم من ورود هذا الأمر في التعبيرات الباكرة عن مفهوم الذكورة المهيمنة، فإنه ليس مجرد فكرة نظرية. وثمة عمل مفصّل يُظهر أساليب الحفاظ على هذه الهيمنة من خلال إقصاء النساء، بدءًا من عمل شارون ر. بيرد[138] على

(132) Connell, *Gender and Power*; Carrigan, Connell & Lee.

(133) Whitehead, *Men and Masculinities.*

(134) Connell, *Gender.*

(135) Connell, *Masculinities.*

(136) Hawkesworth.

(137) Pierre Bourdieu, *Masculine Domination* (Stanford: Stanford University Press, 2001).

(138) Sharon R. Bird, «Welcome to the Men's Club: Homosociality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity,» *Gender & Society*, vol. 10, no. 2 (1996), pp. 120–132.

المثلية الاجتماعية غير الجنسية، وصولاً إلى البحوث التنظيمية التي أجراها ديفيد كولينزون وديفيد نايتس ومارغريت كولينزون[139]، وسينثيا كوكبورن[140]، وباتريشيا يانسي مارتن[141].

ثمة دلائل وافرة على أنّ الذكورة المهيمنة ليست شكلاً من أشكال إنتاج الذات، سواء من خلال سجية Habitus[142] أو أيّ آلية أخرى. والحفاظ على نسق معين من الهيمنة يتطلب حراسة الرجال وكذلك إقصاء النساء وتسويد صفحتهن. وتراوح الدلائل على هذه الآليات بين تشويه الخيارات «الناعمة» في عالم العلاقات الدولية والحروب والتهديدات الأمنية «القاسي»[143]، إلى الاعتداءات وجرائم القتل المتعلقة برهاب المثلية[144]، وصولاً إلى مضايقة الفتيان في المدرسة لـ «تخنثهم»[145].

ثمة إقرار بتاريخية الجندر في نقد ديميتراكيس ز. ديميتريو المتأني لمفهوم الذكورة المهيمنة[146]. لكن ديميتريو يشير إلى وقوع نوع آخر من التبسيط. فهو يحدد شكلين من أشكال الهيمنة، داخلي وخارجي. وتشير «الهيمنة الخارجية» إلى مأسسة سيطرة الرجال على النساء، في حين تشير «الهيمنة الداخلية» إلى الصعود الاجتماعي لمجموعة من الرجال فوق جميع الرجال الآخرين. ويرى ديميتريو أن العلاقة بين الشكلين ليست واضحة في الصيغة الأصلية للمفهوم ولا محددة في الاستخدامات الحالية. وعلاوة على ذلك، فإنّه عادة ما تُفهم الهيمنة الداخلية بطريقة «نخبوية»، إذ يُنظر إلى ضروب الذكورة الخاضعة والمهمشة على أنّها بلا تأثير في بناء الذكورة المهيمنة. فضروب الذكورة غير المهيمنة تكون في حال من التوتر مع الذكورة المهيمنة، لكنها لا تخترقها البتة أو تؤثّر فيها؛ وبذلك نكون إزاء تمثيل ثنائي لضروب الذكورة.

يرى ديميتريو[147] أن مثل هذا التصور يغفل «البراغماتية الديالكتيكية» التي تسم الهيمنة الداخلية، والتي

(139) David L. Collinson, David Knights & Margaret Collinson, *Managing to Discriminate* (London/ New York: Routledge, 1990).

(140) Cynthia Cockburn, *In the Way of Women: Men's Resistance to Sex Equality in Organizations* (London: Macmillan, 1991).

(141) Patricia Yancey Martin, «'Mobilizing Masculinities': Women's Experiences of Men at Work,» *Organizations*, vol. 8, no. 4 (2001), pp. 587–618.

(142) الهابيتوس من المصطلحات الأساسية لدى عالم الاجتماع الفرنسي بيير بورديو، ويشير إلى استعدادات وعادات ومهارات تشكل الطريقة التي يدرك بها الأفراد العالم الاجتماعي من حولهم ويتفاعلون معه. وعادة ما تكون مشتركة لدى أناس لهم الخلفية ذاتها (الطبقية والدينية والقومية والإثنية والتربوية والمهنية). يُكتسَب الهابيتوس بالمحاكاة. وهو يدل على أنّ الأفراد أعضاء في مجتمع، هم وخبرتهم الفردية وإمكاناتهم. هكذا، يمثل الهابيتوس الطريقة التي تشكّل بها ثقافة الجماعة وتاريخ الشخص الجسد والعقل، وبذلك تشكل أفعال الفرد الاجتماعية. (المترجم)

(143) Charlotte Hooper, *Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics* (New York: Columbia University Press, 2001).

(144) Stephen Tomsen, *Hatred, Murder and Male Honour: Anti–Homosexual Homicides in New South Wales, 1980–2000*, vol. 43 (Canberra: Australian Institute of Criminology, 2002).

(145) Messerschmidt, *Nine Lives*; Michael S. Kimmel & Matthew Mahler, «Adolescent Masculinity, Homophobia, and Violence: Random School Shootings, 1982–2001,» *American Behavioral Scientist,* vol. 46, no. 10 (2003), pp. 1439–1458.

(146) Demetriou.

(147) Ibid.

تتملك بها الذكورة المهيمنة من ضروب الذكورة الأخرى كلّ ما يبدو مفيدًا من الناحية البراغماتية لاستمرار السيطرة. ونتيجة هذا الديالكتيك ليست نسقًا موحدًا من الذكورة المهيمنة، بل «كتلة تاريخية» تشتمل على حبك أنساق متعددة معًا، وتمثّل هجنتها أفضل استراتيجية ممكنة للهيمنة الخارجية. ثمة هنا سيرورة متواصلة من التفاوض والترجمة وإعادة التكوين.

يفضي هذا التصور إلى رؤية مختلفة للتغيّر التاريخي الذي اعترى ضروب الذكورة. وأمر الذكورة المهيمنة لا يقتصر على التكيف مع الظروف التاريخية المتغيرة. الأحرى، هو أن الكتلة الذكورية المهيمنة نوع من التهجين الذي يجعل تملّكه لعناصر متنوعة «قادرًا على إعادة تكوين ذاته والتكيف مع خصوصيات الظروف التاريخية الجديدة»[148]. ومثالاً على هذه العملية، يناقش ديميتريو[149] الحضور الثقافي المتزايد للذكورة المثلية في المجتمعات الغربية، وهذا ما مكّن بعض الرجال غيريي الجنس من تملّك «تفاصيل» أساليب الرجال المثليين وممارساتهم وبناء تكوين جديد هجين للممارسة الجندرية. ومثل هذا التملّك يطمس الفوارق الجندرية لكنه لا يقوض البطريركية.

تصور ديميتريو عن البراغماتية الديالكتيكية في «الهيمنة الداخلية»[150] هو تصوّر مفيد، وهو يقدم حجة مقنعة على أنّ بعض تمثيلات الذكورة، وبعض ممارسات الرجال الجندرية اليومية، تملّكت جوانب من ضروب الذكورة المثلية. ومن الواضح أن من الممكن لضروب أخرى من الذكورة أن تتملّك ممارسات ذكورية معينة، ما يخلق نوعًا من الهجنة (مثل زيّ «الهيب هوب» واللغة التي اعتمدها بعض المراهقين البيض من أبناء الطبقة العاملة والأسلوب المركّب الفريد لدى «الفحول» المثليين). لكننا لسنا مقتنعين بأن التهجين الذي يصفه ديميتريو[151] مهيمن، أبعد من المعنى المحلي على الأقل. وعلى الرغم من أن الذكورة المثلية والتوجه الجنسي المثلي يحضران على نحو متزايد في المجتمعات الغربية - انظروا الانبهار بشخصيات الرجال المثليين في البرامج التلفزيونية، Six Feet Under, Will and Grace Queer Eye for the Straight Guy - فإنّه ما من سبب وجيه للاعتقاد بأن التهجين أصبح مهيمنًا على المستوى الإقليمي أو العالمي.

يسلط مفهوم الكتلة المهيمنة الضوء على قضية ضروب الذكورة المهيمنة المتعددة. وقد انتقد جيفرسون[152] وآخرون الميل إلى الحديث عن نمط واحد فقط: «الذكورة المهيمنة تُستخدم بالمفرد على الدوام». وثمة مفارقة هنا، لأن كلّ إثنوغرافيا تكتشف ثقافة جندرية مميزة، وكلّ قصة حياة تكشف عن مسارات فريدة لحيوات الرجال، وكلّ تحليل بنيوي يشير إلى تقاطعات جديدة للعرق والطبقة

(148) Ibid., p. 355.

(149) Ibid.

(150) Ibid.

(151) Ibid.

(152) Jefferson, «Subordinating Hegemonic Masculinity,» p. 71.

والجندر والجيل، ويمكن منطقيًا تحديد ألف اختلاف واختلاف في الذكورة[153]. وهذا ما يصح أيضًا، ومن غير شكّ، بالنسبة إلى طلاّب الهيمنة. تدعم هذا الأمر، بقوة، الخريطة التي رسمها مايكل ميسنر لسياسة الذكورة في الولايات المتحدة[154]، إذ كشفت عن طيف من الحركات ذات أجندات متناقضة، لكنها حين نتفحصها عن كثب نجد أن معظمها يدعي أنّه «ال» سبيل أمام الرجال للتفكير والعيش. وأيًا يكن التنوع التجريبي في ضروب الذكورة، فإن التنازع على الهيمنة يعني أن التراتب الجندري ليس متعدد المواضع في القمة. وسوف نعود إلى هذه القضية المهمة لفهم السياسات الجندرية.

ثالثًا: مراجعة وإعادة صوغ

نجمع الآن هذه الخيوط معًا كي نشير إلى الكيفية التي يجب أن يُعاد بها تشكيل مفهوم الذكورة المهيمنة. وسوف نشير إلى ميزات المفهوم الأصلي التي صمدت أمام البحث والنقد، وإلى تلك التي يجب التخلص منها، كما نشير (بتفصيل أكبر) إلى تلك المجالات التي يحتاج فيها المفهوم إلى إعادة صوغ معاصرة.

1. ما الذي يجب الاحتفاظ به

تبقى الميزة الأساسية للمفهوم متمثلة في جمعه بين تعددية ضروب الذكورة وتراتبها. لقد صمدت هذه الفكرة الأساسية خلال 20 عامًا من الخبرة البحثية. وجرى تحديد أنساق الذكورة المتعددة في كثير من الدراسات، وفي مجموعة متنوعة من البلدان، وفي أوضاع مؤسسية وثقافية مختلفة. ومن مكتشفات البحث واسعة الانتشار أيضًا أن بعض ضروب الذكورة أكثر مركزية اجتماعيًا، أو أشد ارتباطًا بالسلطة والقوة الاجتماعية، قياسًا على ما سواها. كما يفترض مفهوم الذكورة المهيمنة خضوع ضروب الذكورة غير المهيمنة، وهذه عملية وُثِّقَت الآن في كثير من الأوضاع، على مستوى دولي.

ومن الأفكار المتينة أيضًا فكرة أن تراتب ضروب الذكورة هو نسق من الهيمنة، وليس نسقًا من السيطرة البسيطة القائمة على القوة. والقبول الثقافي، ومركزية الخطاب، والمأسسة، وتهميش البدائل أو نزع شرعيتها هي ميزات للذكورة المسيطرة اجتماعيًا موثقة على نطاق واسع. ومن الأفكار المتينة أيضًا الفكرة الأصلية التي مفادها أن لا حاجة بالذكورة المهيمنة إلى أن تكون النمط الأكثر شيوعًا في حياة الفتيان والرجال اليومية. الأحرى أن الهيمنة تعمل جزئيًا من خلال إنتاج نماذج للذكورة (مثل نجوم الرياضة المحترفين)، تكون رموزًا لها سلطتها على الرغم من أن معظم الرجال والفتيان لا يلتزمون بها تمامًا.

ركّزت الصيغ الأصلية بعض التركيز على إمكانية التغيير في العلاقات الجندرية، وعلى فكرة أن نسق الذكورة السائد عرضة للتحدي: من مقاومة النساء للبطريركية، ومن الرجال بوصفهم حملة ضروب

(153) Michael Meuser & Cornelia Behnke, «Tausendundeine Männlichkeit? Männlichkeitsmuster und socialstrukturelle Einbindungen,» *Widersprüche*, vol. 18, no. 67 (1998), pp. 7–25.

(154) Michael A. Messner, *Politics of Masculinities: Men in Movements* (Thousand Oaks: Sage, 1997).

بديلة من الذكورة. كما أكّدت الأبحاث تمامًا فكرة البناء التاريخي لضروب الذكورة المهيمنة وإعادة بنائها. تتغير الأوضاع التي تشكلت فيها ضروب الذكورة بمرور الزمن، على الصعيدين المحلي والمجتمعي الواسع. وتستدعي هذه التغيرات استراتيجيات جديدة في العلاقات الجندرية (زواج العشرة، مثلًا) وتفضي إلى حالات من إعادة تعريف الذكورة المعترف بها اجتماعيًا (العشير بدلًا من البطريرك الفيكتوري، مثلًا).

2. ما الذي يجب أن يُنبَذ

ثمة ميزتان لصيغ الذكورة المهيمنة الباكرة لا تصمدان أمام النقد ويجب التخلص منهما. الأولى هي نموذج بسيط جدًا للعلاقات الاجتماعية المحيطة بضروب الذكورة المهيمنة. فقد حاولت الصيغة الموجودة في كتاب **الجندر والقوة** أن تضع جميع ضروب الذكورة (وجميع ضروب الأنوثة) على أساس نسق وحيد للقوة، هو «السيطرة العالمية» للرجال على النساء[155]. وفي حين أفاد هذا وقتئذ في الحيلولة دون تقوّض فكرة ضروب الذكورة المتعددة إلى مجموعة من أساليب الحياة المتنافسة، من الواضح الآن أنّه لم يعد كافيًا لفهم العلاقات بين مجموعات الرجال وأشكال الذكورة وعلاقات النساء بضروب الذكورة المسيطرة. على سبيل المثال، تنطوي السيطرة في العلاقات الجندرية على تفاعل بين التكاليف والمنافع، وتنشأ تحديات الذكورة المهيمنة من «ضروب الذكورة الاحتجاجية» لدى الجماعات العرقية المهمشة، وقد تتملك النساء البرجوازيات جوانب من الذكورة المهيمنة في بنائهن مهنًا مشتركة أو اختصاصية. ومن الواضح أنّ ثمة حاجة إلى طرائق أفضل في فهم التراتب الجندري.

وعلى الرغم من انطواء كتاب **الجندر والقوة** على نقدٍ لعلم نفس السمات، ولجوئه إلى الأفكار التحليلية النفسية حول التحفيز اللاواعي، فإن التعبيرات الباكرة حول الذكورة المهيمنة، حين حاولت توصيف المحتوى الفعلي لمختلف تكوينات الذكورة، غالبًا ما عادت إلى مصطلحات السمات، أو أخفقت في تقديم بديل منها في أفضل الأحوال. وفكرة الذكورة بوصفها جمعًا من السمات مهّدت السبيل أمام التعامل مع الذكورة المهيمنة على أنّها نمط ثابت من الطبع، ذلك التعامل الذي تسبب في كثير من المشكلات وانتُقد بحقّ في الكتابة النفسية الجديدة. وثمة حاجة إلى أن لا نتجاوز تمامًا مفهوم الذكورة الجوهرانيّ فحسب، بل أيضًا مقاربة الجندر السماتية عمومًا.

3. ما الذي يجب أن يُعاد صوغه

في ضوء البحث والانتقادات التي نوقشت سابقًا، نرى أن مفهوم الذكورة المهيمنة يحتاج إلى إعادة صوغ في أربعة مجالات رئيسة: طبيعة التراتب الجندري، وجغرافيا التكوينات الذكورية، وعملية التجسيد الاجتماعي، وديناميات ضروب الذكورة. ونقدّم في الأقسام الفرعية التالية مجموعة من الأفكار وبعض الاقتراحات البحثية حول كلّ واحدة من هذه القضايا.

(155) Connell, *Gender and Power*, p. 183.

أ- التراتب الجندري

مقارنةً بصيغ المفهوم الأصلية، أظهر البحث المعاصر تعقيد العلاقات بين بناءات الذكورة المختلفة. وتشير الأبحاث التي أجريت مؤخرًا في علم النفس الخطابي إلى الكيفية التي يمكن بها لبناءات الذكورة المختلفة على المستوى المحلي أن تعمل بوصفها بدائل تكتيكية. وتوجد العلاقات البنيوية بين ضروب الذكورة في جميع الأوضاع المحلية، ويختلف التحفيز تجاه صيغة مهيمنة معينة باختلاف السياق المحلي، وتختلف مثل هذه الصيغ المحلية واحدتها عن الأخرى بعض الشيء من دون ريب. وتلتقط فكرة ديميتريو عن البراغماتية الديالكتيكية[156] التأثير المتبادل لضروب الذكورة، حيث يمكن أن تتغير أنساق الذكورة المهيمنة بإدماج واحدها عناصر من الأنساق الأخرى.

تدرك تحليلات العلاقات بين ضروب الذكورة اليوم، بمزيد من الوضوح، فاعلية المجموعات التابعة والمهمشة التي غالبًا ما تكون مشروطة بموقعها المحدد (على نحو ما نناقش تاليًا). ويمكن أن نعرّف «الذكورة الاحتجاجية»[157] بأنّها نسق من الذكورة مبنيّ في أوضاع عمالية محلية، بين رجال مهمشين عرقيًا في بعض الأحيان، يجسد طلب القوة النمطي لدى ضروب الذكورة المهيمنة الإقليمية في البلدان الغربية، لكنه يفتقر إلى الموارد الاقتصادية والسلطة المؤسسية التي تدعم الأنساق الإقليمية والعالمية.

وثّقت الأبحاث أيضًا دوام أنساق الذكورة غير المهيمنة أو بقاءها، الأمر الذي قد يمثّل استجابات متقنة حيال التهميش العرقي/ الإثني أو الإعاقة الجسدية أو عدم المساواة الطبقية أو التوجه الجنسي الموصوم. ويمكن تحقيق الهيمنة بإدراج ضروب الذكورة هذه في نظام جندري فعّال بدلًا من الاضطهاد النشط على هيئة تشويه أو عنف. وفي الممارسة العملية، يمكن أن نجد الإدراج والقمع معًا. وهذا، على سبيل المثال، هو الحال الراهن لضروب الذكورة المثلية في المراكز الحضرية الغربية، حيث تواجه جماعات المثليين طيفًا واسعًا من الخبرات تراوح بين رهاب المثلية العنيف والتشويه الثقافي إلى التسامح، وحتى الاحتفاء الثقافي والتمثيل السياسي. وقد تحدث عمليات إدراج واضطهاد مماثلة بين الفتيات والنساء اللائي يبنين ضروبًا من الذكورة[158].

صيغ مفهوم الذكورة المهيمنة في الأصل بالترادف مع مفهوم الأنوثة المهيمنة الذي سرعان ما أعيدت تسميته «الأنوثة المشددة»، إقرارًا بالوضع غير المتناظر لضروب الذكورة والأنوثة في نظام جندري بطريركي. ومع تطور البحث حول الرجال وضروب الذكورة، لم تعد هذه العلاقة محلّ تركيز. وهذا أمر مؤسف لأكثر من سبب؛ فالجندر علائقيّ على الدوام، وأنساق الذكورة تُحدد اجتماعيًا بالتضاد مع نموذج ما للأنوثة (سواء أكان حقيقيًا أم متخيلًا).

(156) Demetriou.

(157) Scott Poynting, Greg Noble & Paul Tabar, «'Intersections' of Masculinity and Ethnicity: A study of Male Lebanese Immigrant Youth in Western Sydney,» Unpublished Manuscript (Sydney, University of Western Sydney, 2003).

(158) Messerschmidt, *Flesh & Blood*.

لعل الأهم هو أنّ التركيز على أنشطة الرجال وحدها يحجب أدوار النساء في بناء الجندر لدى الرجال. وكما تبيّن الأبحاث التي تتناول قصص الحياة، تحتل النساء مركز الصدارة في كثير من السيرورات التي تبني ضروب الذكورة، بوصفهن أمهات وزميلات دراسة وصديقات وشريكات جنسيات وزوجات وعاملات في التقسيم الجندري للعمل، وما إلى ذلك. ويركز مفهوم الأنوثة المشددة على الامتثال للبطريركية، الأمر الذي لا يزال بالغ الأهمية في الثقافة الجماهيرية المعاصرة. لكن ضروب التراتب الجندري تتأثر أيضًا بالتكوينات الجديدة لهوية النساء وممارستهن، ولا سيما بين النساء الأصغر سنًا، الأمر الذي يتزايد الاعتراف به من جانب الشباب الذكور. وما نراه هو أن البحث في الذكورة المهيمنة يحتاج الآن إلى أن يولي اهتمامًا أشدّ لممارسات النساء والتفاعل التاريخي بين ضروب الأنوثة وضروب الذكورة.

نشير، إذًا، إلى أن فهمنا للذكورة المهيمنة يحتاج إلى أن نجمع معًا فهمًا أشمل للتراتب الجندري، وإدراكًا لفاعلية المجموعات التابعة بقدر إدراكنا لقوة الجماعات المسيطرة والتشريط المتبادل بين الديناميات الجندرية وسواها من الديناميات الاجتماعية. واعتقادنا أن هذا سوف ينزع، مع الوقت، إلى الحدّ من عزلة دراسات الرجال ويلحّ على أهمية الديناميات الجندرية في المشكلات المستكشفة في ميادين أخرى من العلوم الاجتماعية التي تراوح بين آثار العولمة إلى قضايا العنف وصنع السلام.

ب- جغرافيا الذكورة

كان التغير في البناءات المحلية المحدِّدة للذكورة المهيمنة موضوعًا للبحث على مدى العقدين الماضيين. غير أن أهمية المجالات العابرة للقوميات في بناء الذكورة باتت محل اعتبار مع الاهتمام المتزايد بالعولمة. تصف شارلوت هوبر[(159)] استخدام الذكورة المهيمنة وغيرها من ضروب الذكورة في مجالات العلاقات الدولية، ويقترح كونيل[(160)] نموذجًا لـ «ذكورية البزنس العابرة للقوميات» لدى المديرين التنفيذيين في الشركات المرتبطة بأجندات العولمة الليبرالية الجديدة.

لا يزال محلّ نقاش ما إذا كانت هذه السيرورات قد تغلبت على الديناميات الجندرية المحلية والإقليمية وإلى أيّ حدّ. يدعو بوب بيز وكيث برينغل، في كتاب حرراه مؤخّرًا وساهم فيه كتّاب من بلدان مختلفة[(161)]، إلى تركيز متواصل على فهم ضروب الذكورة على مستوى إقليمي وبصورة مقارنة. ويجب أن نفهم، على الأقلّ، أن البناءات الإقليمية والمحلية للذكورة المهيمنة تتشكّل من خلال تمفصل هذه الأنظمة الجندرية مع السيرورات العالمية. وفي هذا السياق، يبيّن مايكل كيمِل مؤخّرًا[(162)] أنّ ثمة ذكورة

(159) Charlotte Hooper, «Masculinist Practices and Gender Politics: The Operation of Multiple Masculinities in International Relations,» in: Marysia Zalewski & Jane Parpart (eds.), *The «Man» Question in International Relations* (Boulder, CO: Westview, 1998); Charlotte Hooper, «Masculinities in Transition: The Case of Globalization,» in: Marianne H. Marchand & Anne Sisson Runyan (eds.), *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites and Resistances* (London/ NewYork: Routledge, 2000).

(160) Raewyn W. Connell, «Masculinities and Globalization,» *Men and Masculinities*, vol. 1, no. 1 (1998), pp. 3–23.

(161) Pease & Pringle (eds.).

(162) Michael S. Kimmel, «Globalization and its Mal(e) Contents: The Gendered Moral and Political Economy of Terrorism,» in: Kimmel, Hearn & Connell (eds.).

مهيمنة عالمية تترك آثارها في ظهور ضروب من الذكورة «الاحتجاجية» الإقليمية (دعاة تفوق البيض في الولايات المتحدة والسويد) والعالمية (تنظيم القاعدة من الشرق الأوسط).

ما نراه هو أنه لم يعد ممكنًا لدراسات الذكورة تجنّب هذه القضايا ونقترح الإطار البسيط التالي. يمكن تحليل ضروب الذكورة المهيمنة القائمة تجريبيًا على ثلاثة مستويات:

- محلي: يُبنى في مجالات التفاعل وجهًا لوجه للأسر والمنظمات والجماعات المباشرة، كما هو معتاد في البحوث الإثنوغرافية والبحوث التي تتناول قصص الحياة.
- إقليمي: يُبنى على مستوى الثقافة أو الدولة القومية، كما هو معتاد في البحوث الخطابية والسياسية والديموغرافية.
- عالمي: يُبنى في المجالات العابرة للقوميات مثل السياسة العالمية والبزنس والإعلام العابرين للقوميات، على نحو ما تُدرَس في البحوث الناشئة التي تتناول ضروب الذكورة والعولمة.

لا يقتصر الأمر على وجود روابط بين هذه المستويات، بل يتعدّاه إلى أنّها قد تكون مهمة في السياسات الجندرية. تضغط المؤسسات العالمية على الأنظمة الجندرية الإقليمية والمحلية، في حين توفر الأنظمة الجندرية الإقليمية المواد الثقافية التي يتم تبنيها أو إعادة صوغها في المجالات العالمية، كما توفر نماذج للذكورة قد تكون مهمة في الديناميات الجندرية المحلية.

دعونا ننظر تحديدًا في العلاقة بين ضروب الذكورة الإقليمية والمحلية. تُمثل الذكورة المهيمنة على المستوى الإقليمي تمثيلاً رمزيًا من خلال التفاعل بين ممارسات ذكورية محلية محددة ذات أهمية إقليمية، كتلك التي بناها ممثلو الأفلام الروائية والرياضيون المحترفون والسياسيون. ويتنوّع المحتوى الدقيق لهذه الممارسات بمرور الوقت وعبر المجتمعات. لكن الذكورة المهيمنة الإقليمية تشكّل معنى للواقع الذكوري على اتساع المجتمع، وتعمل تاليًا في المجال الثقافي بوصفها مواد في المتناول يمكن تفعيلها أو تغييرها أو تحديها من خلال الممارسة في طيف من الظروف المحلية المختلفة. وبذلك توفّر ذكورةٌ مهيمنة إقليمية إطارًا ثقافيًا يمكن أن يتجسّد في الممارسات والتفاعلات اليومية.

لنأخذ مثال الرياضة شاهدًا على هذا التفاعل بين ضروب الذكورة المهيمنة الإقليمية والمحلية. في المجتمعات الغربية، تبني الممارسة على المستوى المحلي، كالمشاركة في الأحداث الرياضية الاحترافية، نماذج ذكورية مهيمنة (مثل «نجوم الرياضة») على المستوى الإقليمي، تؤثر بدورها في الأوضاع المحلية الأخرى. وتقدّم البحوث المجراة على التعليم الثانوي مثالاً نموذجيًا يشير إلى أن المشاركة الناجحة في الرياضة هي غالبًا ممارسة ذكورية مهيمنة جليّة في هذا الوضع المحلي المحدد[163]. وعلى سبيل المثال، فقد استقصى ريتشارد لايت وديفيد كيرك[164] مدرسة

(163) Michael A. Messner, *Taking the Field: Women, Men, and Sport* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002).

(164) Richard Light & David Kirk, «High School Rugby, the Body and the Reproduction of Hegemonic Masculinity,» *Sport, Education and Society*, vol. 5, no. 2 (2001), pp. 163–176.

ثانوية أسترالية من مدارس النخبة، ووجدا أن ثمة بنية واضحة من ضروب الذكورة موجودة في هذه المدرسة التي قام فيها شكل معين من الهيمنة من خلال الممارسة المتضمنة في لعبة الركبي، وهي سنّة لا تقتصر على هذه المدرسة بالطبع، حيث التركيز على السيطرة والعدوان والتنافس القاسي، والتضحية بالغالي والرخيص من أجل المدرسة (قارن النتائج المماثلة التي توصّل إليها إيان برجس وآلان إدواردز وجيمس سكينر)[165]. هكذا، تؤثر النماذج الذكورية المثلى ذات الأهمية الإقليمية في بناء العلاقات الجندرية وضروب الذكورة المهيمنة على المستوى المحلي، وإن كانت لا تحدد ذلك البناء بمجمله.

من المغري أن نفترض تراتبًا بسيطًا للقوة أو السلطة، يجري من العالمي إلى الإقليمي إلى المحلي، لكن ذلك قد يكون مضللًا. وفي المناقشات حول العولمة، غالبًا ما يُبالَغ في تقدير القوة المحدِّدة لـ «العالمي»، في حين تُغفَل مقاومة ما ندعوه بـ «الإقليمي» وقدرته[166]. ولا يشير البحث المحدود الذي جرى إلى الآن حول ضروب الذكورة في المجالات العالمية[167] إلى تشكيل قوي له القدرة على أن يطغى على ضروب الذكورة الإقليمية أو المحلية. لكن الأدلّة تتنامى على ديناميات عالمية في الجندر، ومن الواضح أن سيرورات مثل إعادة البناء الاقتصادية، والهجرة بعيدة المدى، واضطراب أجندات «التنمية» هي سيرورات تمتلك القدرة على إعادة تشكيل الأنساق المحلية للذكورة والأنوثة[168]. وهناك كلّ ما يدعو إلى الاعتقاد بأن التفاعلات التي تنطوي على ضروب الذكورة العالمية ستصبح أكثر أهمية في سياسات الجندر، وهذا مجال رئيس للبحث المستقبلي في الهيمنة.

يتيح لنا اعتماد إطار تحليلي يميّز بين ضروب الذكورة المحلية والإقليمية والعالمية (وهو ما ينطبق على ضروب الأنوثة أيضًا) أن ندرك أهمية المكان من دون الوقوع في عالم أحادي مكوّن من ثقافات أو خطابات مستقلة تمامًا. كما أنّه يلقي بعض الضوء على مشكلة ضروب الذكورة المهيمنة المتعددة التي أثيرت سابقًا. فعلى الرغم من أنّ النماذج المحلية للذكورة المهيمنة قد يختلف بعضها عن بعض، فإنها تتداخل عمومًا. والتفاعل مع الديناميات الجندرية على مستوى المجتمع هو جزء من التفسير. وعلاوة على ذلك، فإن ضروب الذكورة المهيمنة تتكون إلى حدّ بعيد، كما قلنا للتوّ، في تفاعل الرجال مع النساء؛ وهذا يعني أن القواسم المشتركة في ممارسات النساء الجندرية تُحدث تقاربًا أيضًا. ووفقًا لذلك، فإن البناءات المحلية للذكورة المهيمنة تبدي «تشابهًا عائليًا»، كي نستخدم مصطلح فيتغنشتين، وليس هوية منطقية. وبهذا المعنى، تتوافق التعددية المحلية مع أحادية الذكورة المهيمنة على المستوى

(165) Ian Burgess, Allan Edwards & James Skinner, «Football Culture in an Australian School Setting: The Construction of Masculine Identity,» *Sport, Education and Society*, vol. 8, no. 2 (2003), pp. 199–212.

(166) James H. Mittelman, *Whither Globalization? The Vortex of Knowledge and Ideology* (London/ New York: Routledge, 2004).

(167) Raewyn W. Connell & Julian Wood, «Globalization and Business Masculinities,» *Men and Masculinities,* vol. 7, no. 4 (2005), pp. 347–364; Hooper, *Manly States.*

(168) Robert Morrell & Sandra Swart, «Men in the Third World: Postcolonial Perspectives on Masculinity,» in: Kimmel, Hearn & Connell (eds.); Raewyn W. Connell, «Globalization, Imperialism, and masculinities,» in: Kimmel, Hearn & Connell (eds.).

الإقليمي أو على مستوى المجتمع برمته. ومن المحتمل أن يُمثل «التشابه العائلي» بين المنوّعات المحلية بنموذج رمزي واحد على المستوى الإقليمي، وليس بنماذج متعددة.

ج- التجسيد الاجتماعي

ترتبط الذكورة المهيمنة بطرائق معينة في تمثيل أجساد الرجال واستخدامها كانت قد أُدركت منذ صيغ المفهوم الأولى. لكن نسق التجسيد المندرج في الهيمنة لم يُنَظر بعد على نحو مقنع.

تبرز أهمية التجسيد الذكوري للهوية والسلوك في كثير من السياقات. ففي الشباب، يغدو النشاط البدني الماهر مؤشرًا رئيسًا على الذكورة، كما سبق أن رأينا في الرياضة. وهذه طريقة رئيسة يرتبط من خلالها التوجه الجنسي الغيري والذكورة في الثقافة الغربية، حيث تُسبَغ الهيبة للفتيان الذين لديهم شركاء جنسيون غيريون وتعلّم جنسي يُتخيل على أنه استكشاف وفتح. كذلك تغدو ممارسات جسدية مثل تناول اللحوم والمخاطرة على الطريق مرتبطة بالهويات الذكورية. وهذا ما يفضي منطقيًا إلى استراتيجيات لتعزيز الصحة تعمل عن طريق نزع الجندر: منازعة الذكورة المهيمنة، أو دفع الرجال في اتجاه أكثر خنوثة. لكن صعوبات استراتيجيات نزع الجندر أيضًا تقوم جزئيًا على التجسيد، كما هو الحال مثلاً في التزام ممارسات المجازفة وسيلةً لتحقيق سمعة ذكورية بين مجموعة من الأقران.

يُنظر اليوم على نطاق واسع إلى القراءة العلمية الاجتماعية الشائعة التي تقرأ الأجساد بوصفها موضوعات سيرورة من البناء الاجتماعي على أنّها غير كافية؛ ذلك أن الأجساد منخرطة في السيرورات الاجتماعية بصورة أشد نشاطًا وأشد حميمية وأشد تعقيدًا مما تتيحه النظرية في العادة. وتساهم الأجساد في الفعل الاجتماعي من خلال رسم مسارات للسلوك الاجتماعي، حيث يكون الجسد مساهمًا في توليد الممارسة الاجتماعية. ليس المهم أن تُفهَم ضروب الذكورة على أنّها مجسّدة فحسب، بل يجب أيضًا تناول التشابك بين التجسيد والسياق الاجتماعي.

تتضح الحاجة إلى تناول أكثر إتقانًا للتجسيد في الذكورة المهيمنة عند التطرق إلى قضية ممارسات المتحولين جنسيًا، تلك القضية التي يصعب فهمها ضمن نموذج بسيط للبناء الاجتماعي. وقد أُعيد تأطير هذه القضية مع قيام نظرية «الكوير» التي تعاملت مع التشوش الجندري على أنّه تخريب للنظام الجندري أو دليل على هشاشته على الأقلّ. كما نشبت نقاشات حادة حول تغيير الجنس، إذ شكك بعض الأطباء النفسيين في إمكانية تغيير الجندر ذاتها. ولذلك ليس من السهل أن تكون واثقًا من تداعيات ممارسة المتحولين جندريًا على الهيمنة. ومع هنري روبن[169] وفيفيان نَماستي[170]، بتنا نعتبر أنّ ضروب الذكورة المبنية في مجرى حياة المتحولين من إناث إلى ذكور ليست مناهضة للهيمنة بطبيعتها. كما يمكن أن يقف «الرجال العصاميون» في صفّ المساواة الجندرية أو يعارضوها، شأنهم

(169) Rubin.

(170) Viviane K. Namaste, *Invisible Lives: The Erasure of Trans–sexual and Trans–gendered People* (Chicago: The University of Chicago Press, 2000).

في ذلك شأن الرجال غير المتحولين جنسيًا. وما تلقي عليه تجربة التحول الجنسي الضوء هو تعامل الحداثة مع الجسد على أنّه «الوسيلة التي تتفاعل من خلالها الأنفس»(171).

وكي نفهم التجسيد والهيمنة، نحتاج إلى أن نفهم أنّ الأجساد هي موضوعات للممارسة الاجتماعية وعوامل فاعلة فيها على السواء(172). وهناك دارات للممارسة الاجتماعية تربط السيرورات الجسدية والبنى الاجتماعية: هناك الكثير من مثل هذه الدارات التي تُضاف إلى السيرورة التاريخية التي يتجسد فيها المجتمع. قد تكون دارات التجسيد الاجتماعي هذه مباشرة وبسيطة جدًا، أو قد تكون طويلة ومعقدة، تمر عبر مؤسسات وعلاقات اقتصادية ورموز ثقافية وما إلى ذلك، من دون أن تكفّ عن إشراك الأجساد المادية. ويمكن توضيح هذا بسهولة من خلال الأنساق الجندرية في الصحة والمرض والعلاج الطبي.

لدى مجموعات الرجال المسيطرة، لا تني دارات التجسيد الاجتماعي تطاول المؤسسات التي تقوم عليها امتيازاتهم. وهذا ما تظهره على نحو دراماتيكي دراسة رائدة قام بها مايك دونالدسون وسكوت بوينتنغ(173) للحياة اليومية لرجال الطبقة الحاكمة. وتوضح هذه الدراسة، على سبيل المثال، كيف تستخدم ممارستهم للرياضة والترفيه والأكل ثروتهم وتقيم علاقات مسافة وسيطرة على أجساد الرجال الآخرين. وهنا ينفتح مجال ثريّ للبحث، ولا سيما حين ندرس كيف تضخِّم التقنيات باهظة الثمن - أنظمة الكمبيوتر، والسفر الجوي العالمي، والاتصالات الآمنة - القوى البدنية لأجساد رجال النخبة.

د. ديناميات ضروب الذكورة

على الرغم من الاعتراف القديم بما تتسم به ضروب الذكورة من تعقيد داخلي، لم يُركز على هذا التعقيد بوصفه مسألة بحثية إلا بصورة تدريجية. وكما أشرنا في مناقشتنا السابقة إلى الذات في الممارسة الجندرية، علينا أن ندرك الآن بوضوح في ما تنطوي عليه جميع الممارسات التي تبني ضروب الذكورة من طبقات وتناقضات داخلية محتملة. فهذه الممارسات لا تمكن قراءتها ببساطة على أنها تعبير عن ذكورة موحّدة. ولعلّها تمثّل نوعًا من التشكيلات التسووية بين رغبات أو عواطف متناقضة، أو نتائج حسابات غير مؤكدة في شأن تكاليف استراتيجيات جندرية شتى ومنافعها.

أشارت البحوث التي تتناول قصص الحياة إلى دينامية أخرى من ديناميات ضروب الذكورة، هي أن لها بنية مشروع. فضروب الذكورة تكوينات من الممارسة تُبنى، وتتكشف، وتتغير بمرور الزمن. ومن بين الأدبيات التي تلحّ على هذه المسألة ثمّة قلّة تتناول الذكورة والشيخوخة، وقسم أكبر يتناول الطفولة

(171) Rubin, p. 180.

(172) Connell, *Gender*.

(173) Mike Donaldson & Scott Poynting, «The Time of their Lives: Time, Work and Leisure in the Daily Lives of Ruling–Class Men,» in: Nathan Hollier (ed.), *Ruling Australia: The Power, Privilege & Politics of the New Ruling Class* (Melbourne: Australian Scholarly, 2004).

والشباب. ولعل التحليل الدقيق لقصص الحياة يكشف الالتزامات المتناقضة والانتقالات المؤسسية التي تعكس ضروب الذكورة المهيمنة المختلفة وتحمل في الوقت ذاته بذور التغيير.

من المرجح أن تنطوي ضروب الذكورة المهيمنة على أنساق محددة من الانقسام الداخلي والصراع العاطفي، وذلك على وجه التحديد بسبب اقترانها بالقوة المجندرة. ومن المحتمل أن تكون العلاقات بالآباء إحدى بؤر التوتر، نظرًا إلى ما تنطوي عليه رعاية الطفل من تقسيم جندري للعمل، ومن «ثقافة الساعات الطويلة» في المهن والإدارة، وانشغال الآباء الأثرياء بإدارة ثرواتهم. ومن المرجح أن يكون التجاذب الوجداني تجاه مشاريع التغيير من جانب النساء بؤرة أخرى، ما يؤدي إلى تذبذب الرجال أنفسهم بين قبول المساواة الجندرية ورفضها. ومن المرجح أن تنطوي كلّ استراتيجية من استراتيجيات الحفاظ على القوة على نزع إنسانية المجموعات الأخرى وعلى ذبول موافق للتعاطف والارتباط الشعوري داخل الذات[174]. وعلينا أن ندرك أن الذكورة المهيمنة لا تُترجم بالضرورة إلى تجربة حياتية مُرضية، من دون أن يعني هذا معاملة الرجال ذوي الامتياز بوصفهم موضوعات للشفقة.

قد يكون التغيير الذي يأتي بمرور الوقت قصديًا أيضًا، مع أنّه يتشكّل من دون شكّ من جرّاء التناقضات القائمة داخل ضروب الذكورة. ولدى الأطفال، كما لدى الكبار، قدرة على تفكيك الثنائيات الجندرية وانتقاد الذكورة المهيمنة، وهذه القدرة هي أساس كثير من التدخلات التعليمية وبرامج التغيير. وفي الوقت ذاته، فإن حَمَلَة الذكورة المهيمنة ليسوا «منشطات ثقافية» بالضرورة؛ إنّما قد يحاولون بنشاط تحديث العلاقات الجندرية وإعادة تشكيل ضروب الذكورة بوصفها جزءًا من الصفقة. ومن الأمثلة الحسنة الجيدة على ذلك هو «الإدارة العامة الجديدة» في مؤسسات القطاع العام التي ترفض البيروقراطية على الطراز القديم، وتؤمن بمنظمات «مسطحة»، وبتكافؤ الفرص، وسياسات عمالة ملائمة للأسرة. ولكن حتى تحديث ضروب الذكورة قد لا يحلّ المشكلة. وهذا أيضًا يولّد تناقضات قد تؤدي إلى مزيد من التغيير، كما يرى مويزر[175].

العلاقات الجندرية مجالات توتر على الدوام. وثمة نسق معين من الذكورة المهيمنة يبلغ من الهيمنة حد أنّه يوفر حلاً لهذه التوترات، إذ يميل إلى تكريس قوة بطريركية أو إعادة تشكيلها في شروط جديدة. ولا شكّ في أن نسق الممارسة (أو ضَرْب الذكورة) الذي قدّم مثل هذا الحل في ظروف ماضية ولا يقدمه في الظروف الجديدة هو عرضة للتحدي.

مثل هذا التنازع لا يني يحدث، بفضل جهود الحركة النسائية (على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية)، بين الأجيال في جماعات المهاجرين، بين نماذج الذكورة الإدارية، وبين المتنافسين على السلطة السياسية، وبين المطالبين بالاهتمام في صناعة الترفيه، وهلمّ جرًّا. هذا التنازع فعلي،

(174) Michael Schwalbe, «Male Supremacy and the Narrowing of the Moral Self,» *Berkeley Journal of Sociology*, vol. 37 (1992), pp. 29–54.

(175) Michael Meuser, «‘This Doesn’t Really Mean She’s Holding a Whip’: Transformation of the Gender Order and the Contradictory Modernization of Masculinity,» *Diskurs*, vol. 1 (2001), pp. 44–50.

ونظرية الجندر لا تتنبّأ من الذي سينتصر: السيرورة مفتوحة تاريخيًا. وتبعًا لذلك، قد يكون مآل الهيمنة الإخفاق. ولا يستند مفهوم الذكورة المهيمنة إلى نظرية في إعادة الإنتاج الاجتماعي.

بعبارة أخرى، يجب أن يقرّ مفهوم الذكورة المهيمنة صراحةً بإمكانية دَمقْرَطَة العلاقات الجندرية، وإلغاء تباينات القوة، لا الاكتفاء بإعادة التراتب. وتتطلب خطوة انتقالية في هذا الاتجاه محاولةً لترسيخ ضرب من الذكورة المهيمنة بين الرجال («الهيمنة الداخلية» بالمعنى الذي يعطيه ديميتريو لهذه العبارة[176] منفتح على المساواة مع النساء. وبهذا المعنى، يمكن الكلام على ذكورة مهيمنة «إيجابية» تمامًا (بالمعنى الذي نجده عند كولير[177]). وقد أظهر التاريخ مؤخّرًا صعوبة القيام بذلك في الواقع العملي. لكن الهيمنة الإيجابية تبقى، على الرغم من ذلك، استراتيجية رئيسة لجهود الإصلاح المعاصرة.

خاتمة

تنشأ المفاهيم في العلوم الاجتماعية استجابةً لمشكلات فكرية وعملية محددة، وتُصاغ بلغات وأساليب فكرية محددة. لكن لهذه المفاهيم القدرة على الترحال أيضًا، وقد تكتسب معانيَ جديدة في أثنائه. وهذا ما حصل من غير شكّ لمفهوم الذكورة المهيمنة الذي استُخدَم في مجالات تراوح بين التربية والعلاج النفسي إلى درء العنف والعلاقات الدولية. وتنبع بعض أوجه الالتباس التي تزعج النقاد من استخدامات المفهوم المتنوعة والطرائق التي التوى بها استجابةً لسياقات جديدة.

ربما تكون هذه مشكلة عامة تعانيها المَفْهَمَة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. فما دامت الصيغة النظرية تجد تطبيقًا في أوضاع أخرى وبأيدٍ أخرى، فإنّه لا بدّ للمفهوم من أن يتغير، الأمر الذي قد يتمّ باتجاهات تختلف باختلاف البيئات. هكذا، قد يغدو مفهوم محدد طريقةً عامة في الكلام، أو أسلوبَ تحليل، أو صيغةً مميزة في الحجاج. وما من مشكلة في هذه العملية في حدّ ذاتها، فهي سبيل شائعة لتطور المعرفة في العلوم الاجتماعية والإنسانية. لكن ذلك يعني أن الاستخدامات الجديدة يجب أيضًا أن تكون عرضة للنقد، وأنها قد تكون مفتقرة إلى بعض جوهر الأصل أو مبرره.

يعني هذا أننا في حين نرحب بمعظم تطبيقات مفهوم الذكورة المهيمنة وتعديلاته بوصفها مساهمات في فهم ديناميات الجندر، نرفض تلك الاستخدامات التي تنطوي على نمط ثابت من الطبع، أو على جمع من السمات السامة. هذه الاستخدامات ليست تافهة، فهي تحاول الإشارة إلى القضايا المهمة المتعلقة بالجندر، مثل استمرار العنف أو عواقب السيطرة. لكنها تفعل ذلك بطريقة تتعارض مع تحليل الهيمنة في العلاقات الجندرية، وبذلك تكون غير متوافقة مع كلٍّ من التعبيرات الأولية عن هذا المفهوم والتطورات الرئيسة الطارئة عليه (ولا تكون مجرد تنويع عليها).

يحظى التحليل المتجدد لضروب الذكورة المهيمنة، من النوع المقترح سابقًا، بأهمية متزايدة في اللحظة الراهنة من سياسات الجندر. ففي بلدان المتروبول العالمي الغنية، جعل التحول من الليبرالية

(176) Demetriou.

(177) Collier.

الجديدة (أجندة السوق الراديكالية التي صيغت في سبعينيات القرن العشرين) إلى النزعة المحافظة الجديدة (إضافة مؤثّرات شعبية إلى الدين، والمركزية الإثنية، والأمن) مسألة الردّ الجندري قضية سياسية وثقافية مهمة. وفي البلدان النامية، فتحت سيرورات العولمة أنظمة الجندر الإقليمية والمحلية على ضغوط تحول جديدة، كما فتحت الطريق أمام تحالفات جديدة بين مجموعات الرجال الأقوياء. أمّا في المجالات العالمية للشركات العابرة للقوميات ووسائل الإعلام وأنظمة الأمن، فتُصاغ أنساق هيمنة جديدة. وإقامة الهيمنة ومنازعتها في أنظمة جندرية متغيرة تاريخيًا هما سيرورة ذات أهمية هائلة لا نزال نحتاج بصددها إلى الأدوات المفهومية اللازمة.

المراجع

References

Altman, Dennis. *Homosexual: Oppression and Liberation*. Sydney: Angus and Robertson, 1972.

Archer, Louise. «Muslim Brothers, Black Lads, Traditional Asians: British Muslim Young Men's Constructions of Race, Religion and Masculinity.» *Feminism & Psychology*. vol. 11, no. 1 (2001).

Barker, Diana Leonard & Sheila Allen (eds.). *Sexual Divisions and Society*: *Process and Change*. London: Tavistock, 1976.

Barrett, Frank J. «The Organizational Construction of Hegemonic Masculinity: The Case of the U.S. Navy.» *Gender, Work and Organization.* vol. 3, no. 3 (1996).

Belton, Robert J. *The Beribboned Bomb: The Image of Woman in Male Surrealist Art*. Calgary: University of Calgary Press, 1995.

Berg, Lawrence D. «Masculinity, Place and a Binary Discourse of 'Theory' and 'Empirical Investigation' in the Human Geography of Aotearoa/ New Zealand.» *Gender, Place and Culture.* vol. 1, no. 2 (1994).

Bird, Sharon R. «Welcome to the Men's Club: Homosociality and the Maintenance of Hegemonic Masculinity.» *Gender & Society*. vol. 10, no. 2 (1996).

Bourdieu, Pierre. *Masculine Domination*. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Brod, Harry. *The Making of Masculinities: The New Men's Studies*. Boston: Allen and Unwin, 1987.

Brown, David H.K. «Complicity and Reproduction in Teaching Physical Education.» *Sport, Education and Society*. vol. 4, no. 2 (1999).

Bufkin, Jana L. «Bias Crime as Gendered Behavior.» *Social Justice*. vol. 26, no. 1 (1999).

Burgess, Ian, Allan Edwards & James Skinner. «Football Culture in an Australian School Setting: The Construction of Masculine Identity.» *Sport, Education and Society.* vol. 8, no. 2 (2003).

Campbell, Hugh. «The Glass Phallus: Pub(lic) Masculinity and Drinking in Rural New Zealand.» *Rural Sociology.* vol. 65, no. 4 (2000).

Carrigan, Tim, Bob Connell & John Lee. «Toward a New Sociology of Masculinity.» *Theory and Society*. vol. 14, no. 5 (1985).

Cheng, Cliff (ed.). *Masculinities in Organizations*. Thousand Oaks: Sage, 1996.

Cockburn, Cynthia. *Brothers: Male Dominance and Technological Change*. London: Pluto, 1983.

________. *In the Way of Women: Men's Resistance to Sex Equality in Organizations*. London: Macmillan, 1991.

Collier, Richard. *Masculinities, Crime and Criminology: Men, Heterosexuality and the Criminal(ised) Other*. London: Sage, 1998.

Collinson, David L. & Jeff Hearn. «Naming Men as Men: Implications for Work, Organization and Management.» *Gender, Work and Organization*. vol. 1, no. 1 (1994).

Collinson, David L., David Knights & Margaret Collinson. *Managing to Discriminate*. London/ New York: Routledge, 1990.

Connell, Raewyn W. *Ruling Class, Ruling Culture*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

________. «Class, Patriarchy, and Sartre's Theory of Practice.» *Theory and Society*. vol. 11, no. 3 (1982).

________. *Which Way Is Up? Essays on Sex, Class and Culture*. Sydney: Allen and Unwin, 1983.

________. *Gender and Power*. Sydney: Allen and Unwin, 1987.

________. *Masculinities*. Cambridge: Polity Press, 1995.

________. «Masculinities and Globalization.» *Men and Masculinities.* vol. 1, no. 1 (1998).

________. *Gender*. Cambridge: Polity Press, 2002.

________. «Masculinities, Change and Conflict in Global Society: Thinking about the Future of Men's Studies.» *Journal of Men's Studies.* vol. 11, no. 3 (2003).

Connell, Raewyn W. & Julian Wood. «Globalization and Business Masculinities.» *Men and Masculinities.* vol. 7, no. 4 (2005).

Connell, Raewyn W. et al. (eds.). *Making the Difference: Schools, Families and Social Division*. Sydney: Allen and Unwin, 1982.

Consalvo, Mia. «The Monsters Next Door: Media Constructions of Boys and Masculinity.» *Feminist Media Studies.* vol. 3, no. 1 (2003).

Craig, Steve (ed.). *Men, Masculinity, and the Media*. Newbury Park, London/ New Delhi: Sage, 1992.

Dasgupta, Romit. «Performing Masculinities? The 'Salaryman' at Work and Play.» *Japanese Studies*. vol. 20, no. 2 (2000).

David, Deborah S. & Robert Brannon (eds.). *The Forty–Nine Percent Majority: The Male Sex Role*. Boston: Addison–Wesley, 1976.

Davis, Angela. *Women, Race, and Class*. New York: Vintage, 1983.

Demetriou, Demetrakis Z. «Connell's Concept of Hegemonic Masculinity: A Critique.» *Theory and Society.* vol. 30, no. 3 (2001).

Dinges, Martin, E. Ründal & D. Bauer. «Programm.» Paper presented at the Program for the Hegemoniale Männlichkeiten conference. Stuttgart, Germany, June 2004.

Donaldson, Mike. *Time of our Lives: Labor and Love in the Working Class*. Sydney: Allen and Unwin, 1991.

________. «What is Hegemonic Masculinity?» *Theory and Society.* vol. 22, no. 5 (1993).

Eisenstein, Zillah R. *Capitalist Patriarchy and the Case for Socialist Feminism*. New York: Monthly Review Press, 1979.

Ervø, Soren & Thomas Johannson (eds.). *Among Men: Moulding Masculinities*. Aldershot: Ashgate, 2003.

Ferrell, Jeff & Neil Websdale (eds.). *Making Trouble: Cultural Constructions of Crime, Deviance and Control*. New York: Aldine de Gruyter, 1999.

Freud, Sigmund. *From the History of an Infantile Neurosis: Complete Psychological Works*. Standard ed. London: Hogarth, 1955 [1917].

Friedman, Robert M. & Leila Lerner. «Toward a New Psychology of Men: Psychoanalytic and Social Perspectives.» *Psychoanalytic Review.* Special Issue. vol. 73, no. 4 (Winter 1986).

Gerschick, Thomas J. & Adam Stephen Miller. «Gender Identities at the Crossroads of Masculinity and Physical Disability.» *Masculinities.* vol. 2, no. 1 (1994).

Gutmann, Matthew C. *The Meanings of Macho: Being a Man in Mexico City*. Berkeley, CA: University of California Press, 1996.

Hacker, Helen Mayer. «The New Burdens of Masculinity.» *Marriage and Family Living*. vol. 19, no. 3 (August 1957).

Halberstam, Jack. *Female Masculinity*. Durham/ North Carolina: Duke University Press, 1998.

Hawkesworth, Mary. «Confounding Gender.» *Signs: Journal of Women in Culture and Society.* vol. 22, no. 3 (1997).

Hearn, Jeff. «From Hegemonic Masculinity to the Hegemony of Men.» *Feminist Theory.* vol. 5, no. 1 (2004).

Herdt, Gilbert. *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity*. New York: McGraw–Hill, 1981.

Higate, Paul R. *Military Masculinities: Identity and the State*. London: Praeger, 2003.

Hochschild, Arlie Russell. *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home*. New York: Viking, 1989.

Hollier, Nathan (ed.). *Ruling Australia: The Power, Privilege & Politics of the New Ruling Class*. Melbourne: Australian Scholarly, 2004.

Holter, Øystein Gullvag. *Gender, Patriarchy and Capitalism: A Social Forms Analysis*. Oslo: Work Research Institute, University of Olso, 1997.

________. *Can Men Do It? Men and Gender Equality: The Nordic Experience*. Copenhagen: Nordic Council of Ministers, 2003.

Hooks, Bell. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End, 1984.

Hooper, Charlotte. *Manly States: Masculinities, International Relations, and Gender Politics*. New York: Columbia University Press, 2001.

Hunt, Pauline. *Gender and Class Consciousness*. London: Macmillan, 1980.

Jansen, Sue Curry & Don Sabo. «The Sport–War Metaphor: Hegemonic Masculinity, the Persian–Gulf war, and the New World Order.» *Sociology of Sport Journal*. vol. 11, no. 1 (1994).

Jefferson, Tony. «Subordinating Hegemonic Masculinity.» *Theoretical Criminology*. vol. 6, no. 1 (2002).

Kaufman, Michael & Harry Brod (eds.). *Theorizing Masculinities*. Thousand Oaks: Sage, 1994.

Kessler, Sandra et al. (eds.). *Ockers and Disco–Maniacs: A Discussion of Sex, Gender and Secondary Schooling*. Sydney: Inner City Education Center, 1982.

Kimmel, Michael S. (ed.). *Changing Men: New Directions in Research on Men and Masculinity*. Newbury Park, London/ New Delhi: Sage, 1987.

Kimmel, Michael S. & Matthew Mahler. «Adolescent Masculinity, Homophobia, and Violence: Random School Shootings, 1982–2001.» *American Behavioral Scientist*. vol. 46, no. 10 (2003).

Kimmel, Michael S., Jeff R. Hearn & Robert W. Connell (eds.). *Handbook of Studies on Men & Masculinities*. Thousand Oaks: Sage, 2005.

Kupers, Terry A. *Revisioning Men's Lives: Gender, Intimacy, and Power*. New York: Guilford, 1993.

Lea, Susan & Timothy Auburn. «The Social Construction of Rape in the Talk of a Convicted Rapist.» *Feminism & Psychology*. vol. 11, no. 1 (2001).

Light, Richard & David Kirk. «High School Rugby, the Body and the Reproduction of Hegemonic Masculinity.» *Sport, Education and Society*. vol. 5, no. 2 (2001).

Louie, Kam & Morris Low (eds.). *Asian Masculinities*. London/ New York: Routledge Curzon, 2003.

Mac An Ghaill, Mairtin. *The Making of Men: Masculinities, Sexualities and Schooling*. Buckingham: Open University Press, 1994.

________ (ed.). *Understanding Masculinities: Social Relations and Cultural Arenas.* Buckingham/ Philadelphia: Open University Press, 1996.

MacInnes, John. *The End of Masculinity: The Confusion of Sexual Genesis and Sexual Difference in Modern Society*. Buckingham: Open University Press, 1998.

Marchand, Marianne H. & Anne Sisson Runyan (eds.). *Gender and Global Restructuring: Sightings, Sites and Resistances.* London/ New York: Routledge, 2000.

Martin, Patricia Yancey. «Why Can't a Man be More Like a Woman? Reflections on Connell's Masculinities.» *Gender & Society.* vol. 12, no. 4 (1998).

________. «'Mobilizing Masculinities': Women's Experiences of Men at Work.» *Organizations.* vol. 8, no. 4 (2001).

Martino, Wayne. «Boys and Literacy: Exploring the Construction of Hegemonic Masculinities and the Formation of Literate Capacities for Boys in the English Classroom.» *English in Australia.* no. 112 (July 1995).

McLean, Christopher, Maggie Carey & Cheryl White (eds.). *Men's Ways of Being*. Boulder, CO: Westview, 1996.

McMahon, Anthony. «Male Readings of Feminist Theory: The Psychologization of Sexual Politics in the Masculinity Literature.» *Theory and Society.* vol. 22, no. 5 (1993).

Messerschmidt, James W. *Masculinities and Crime: Critique and Reconceptualization of Theory*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1993.

________. «Managing to Kill: Masculinities and the Space Shuttle Challenger Explosion.» *Masculinities.* vol. 3, no. 4 (1995).

________. *Crime as Structured Action: Gender, Race, Class and Crime in the Making*. Thousand Oaks: Sage, 1997.

________. *Nine Lives: Adolescent Masculinities, the Body, and Violence*. Boulder, CO: Westview, 2000.

________. *Flesh & Blood: Adolescent Gender Diversity and Violence*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2004.

Messner, Michael A. & Don Sabo (eds.). *Sport, Men and the Gender Order: Critical Feminist Perspectives*. Champaign: Human Kinetics Books, 1990.

Messner, Michael A. *Power at Play: Sports and the Problem of Masculinity*. Boston: Beacon, 1992.

________. *Politics of Masculinities: Men in Movements*. Thousand Oaks: Sage, 1997.

________. *Taking the Field: Women, Men, and Sport*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002.

Meuser, Michael. «'This Doesn't Really Mean She's Holding a Whip': Transformation of the Gender Order and the Contradictory Modernization of Masculinity.» *Diskurs.* vol. 1 (2001).

Meuser, Michael & Cornelia Behnke. «Tausendundeine Männlichkeit? Männlichkeitsmuster und socialstrukturelle Einbindungen.» *Widersprüche.* vol. 18, no. 67 (1998).

Mieli, Mario. *Homosexuality and Liberation: Elements of a Gay Critique*. David Fernbach (trans.). London: Gay Men's Press, 1980.

Mittelman, James H. *Whither Globalization? The Vortex of Knowledge and Ideology*. London/ New York: Routledge, 2004.

Morin, Stephen F. & Ellen M. Garfinkle. «Male Homophobia.» *Journal of Social Issues*. vol. 34, no. 1 (1978).

Morrell, Robert. «Of Boys and Men: Masculinity and Gender in Southern African Studies.» *Journal of Southern African Studies*. vol. 24, no. 4 (1998).

Morris, Carol & Nick Evans. «'Cheese Makers are Always Women': Gendered Representations of Farm Life in the Agricultural Press.» *Gender, Place and Culture*. vol. 8, no. 4 (2001).

Mosher, Donald L. & Silvan S. Tomkins. «Scripting the Macho Man: Hypermasculine Socialization and Enculturation.» *Journal of Sex Research.* vol. 25, no. 1 (1988).

Namaste, Viviane K. *Invisible Lives: The Erasure of Trans–sexual and Trans–gendered People*. Chicago: The University of Chicago Press, 2000.

Newburn, Tim & Elizabeth A. Stanko (eds.). *Just Boys Doing Business? Men, Masculinities and Crime*. London/ New York: Routledge, 1994.

Pease, Bob & Keith Pringle (eds.). *A Man's World? Changing Men's Practices in a Globalized World*. London: Zed Books, 2001.

Petersen, Alan R. *Unmasking the Masculine: 'Men' and 'Identity' in a Sceptical Age*. London: Sage, 1998.

________. «Research on Men and Masculinities: Some Implications of Recent Theory for Future Work.» *Men and Masculinities.* vol. 6, no. 1 (2003).

Pleck, Joseph H. *The Myth of Masculinity*. Cambridge: The MIT Press, 1981.

Plummer, Kenneth (ed.). *The Making of the Modern Homosexual*. London: Macmillan, 1981.

Poynting, Scott, Greg Noble & Paul Tabar. «'Intersections' of Masculinity and Ethnicity: A study of Male Lebanese Immigrant Youth in Western Sydney.» Unpublished Manuscript. Sydney: University of Western Sydney, 2003.

Roberts, Paul. «Social Control and the Censure(s) of Sex.» *Crime, Law and Social Change*. vol. 19, no. 2 (1993).

Roberson, James E. & Nobue Suzuki (eds.). *Men and Masculinities in Contemporary Japan*. London: Routledge Curzon, 2003.

Roper, Michael. *Masculinity and the British Organization Man since 1945*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

Rubin, Henry. *Self–Made Men: Identity and Embodiment among Trans–sexual Men*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2003.

Sabo, Donald & David Frefrick Gordon (eds.). *Men's Health and Illness: Gender, Power and the Body*. Thousand Oaks: Sage, 1995.

Salisbury, Jonathan & David Jackson. *Challenging Macho Values: Practical Ways of Working with Adolescent Boys*. Washington, DC: Falmer, 1996.

Schwalbe, Michael. «Male Supremacy and the Narrowing of the Moral Self.» *Berkeley Journal of Sociology*. vol. 37 (1992).

Scott, Joan Wallach. «Comment on Hawkesworth's 'Confounding Gender'.» *Signs: Journal of Women in Culture and Society*. vol. 22, no. 3 (1997).

Segal, Lynne. *Slow Motion: Changing Masculinities, Changing Men*. London: Virago, 1990.

Skelton, Alan. «On Becoming a Male Physical Education Teacher: The Informal Culture of Students and the Construction of Hegemonic Masculinity.» *Gender and Education*. vol. 5, no. 3 (1993).

Snodgrass, Jon (ed.). *For Men Against Sexism: A Book of Readings*. Albion: Times Change Press, 1977.

Stoller, Robert J. *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*. New York: Science House, 1968.

Thorne, Barrie. *Gender Play: Girls and boys in school*. New Brunswick: Rutgers University Press, 1993.

Thorne, Barrie & Marilyn Yalom (eds.). *Rethinking the Family: Some Feminist Questions*. New York: Longman, 1982.

Thornton, Margaret. «Hegemonic Masculinity and the Academy.» *International Journal of the Sociology of Law*. vol. 17, no. 2 (1989).

Tolson, Andrew. *The Limits of Masculinity: Male Identity and the Liberated Woman*. London: Tavistock, 1977.

Tomsen, Stephen. *Hatred, Murder and Male Honour: Anti–Homosexual Homicides in New South Wales, 1980–2000*. Canberra: Australian Institute of Criminology, 2002.

Valdés, Teresa & Jose Olavarría (dir.). *Masculinidades y equidad de género en América Latina*. Santiago: FLACSO; UNFPA, 1998.

Wajcman, Judy. *Managing Like a Man: Women and Men in Corporate Management*. Sydney: Allen and Unwin, 1999.

Walby, Sylvia. *Gender Transformations*. London: Routledge, 1997.

Warren, Simon. «Who Do These Boys Think They Are? An Investigation into the Construction of Masculinities in a Primary Classroom.» *International Journal of Inclusive Education.* vol. 1, no. 2 (1997).

Wetherell, Margaret & Nigel Edley. «Negotiating Hegemonic Masculinity: Imaginary Positions and Psycho–Siscursive Practices.» *Feminism and Psychology.* vol. 9, no. 3 (1999).

Whitehead, Stephen. «Hegemonic Masculinity Revisited.» *Gender, Work, and Organization.* vol. 6, no. 1 (January 1998).

________. *Men and Masculinities: Key Themes and New Directions*. Cambridge: Polity, 2002.

Willis, Paul. *Learning to Labor: How Working–Class Kids Get Working Class Jobs*. Farnborough: Saxon House, 1977.

Zalewski, Marysia & Jane Parpart (eds.). *The «Man» Question in International Relations*. Boulder, CO: Westview, 1998.

Zaretsky, Eli. «Male Supremacy and the Unconscious.» *Socialist Revolution.* vol. 4, no. 21 (1975).

Zinn, Maxine Baca. «Chicano Men and Masculinity.» *Journal of Ethnic Studies.* vol. 10, no. 2 (1982).

مراجعات الكتب
Book Reviews



دون عنوان، أكريليك على قماش، 100×70، 2006.
Untitled, Acrylic on Canvas, 100 x 70, 2006.

صوفية حنازلة | Sofia Hnezla*

الشباب السلفي التونسي: دراسة سوسيولوجية بمدينة سيدي علي بن عون

Tunisian Salafi Youth: A Sociological Study in the City of Sidi Ali Ben Aoun

اسم المؤلف:	ماجد القروي.
عنوان الكتاب:	الشباب السلفي التونسي: دراسة سوسيولوجية بمدينة سيدي علي بن عون.
الناشر:	الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
تاريخ النشر:	2019.
عدد الصفحات:	128 صفحة.

* باحثة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، حاصلة على ماجستير في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا من كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية في معهد الدوحة للدراسات العليا.

Researcher, Arab Centre for Research and Policy Studies, she received a Master's degree in Sociology and Anthropology from the Doha Institute for Graduate Studies (DI).

مقدمة

عرفت تونس ما بعد عام 2011 العديد من التحولات السياسية البنيوية منها والظاهرية المهمة، وقد انعكست في كم المدونات الأكاديمية والصحافية وغيرها التي علّقت على هذه التغيرات وحللتها وحاولت فهمها. ومن المواضيع المركزية التي شدت انتباه تلك المدونات لدى الغرب والعرب، مواضيع الحركات الإسلامية في تونس بين فعلَي القبول بالديمقراطية واختيار طريق التغيير العنيف.

لقد مثّلت الحرب السورية والأعداد الكبيرة للمقاتلين التونسيين فيها نوعًا من الصدمة الأوليّة داخل تونس وخارجها، وأثارت الجدل حول العلاقة بين سياسات العلمنة والتحديث التي اتخذتها الدولة التونسية منذ الاستقلال وبين تكوّن الجماعات المقاتلة في تونس ومدى انعكاسها عليها سلبيًا أو إيجابيًا. وقد تعمّق هذا الإحساس العام بوجود مشكل إسلامي، أو إرهابي في أحيان كثيرة، بسبب الأحداث الإرهابية التي جدّت في تونس والتي راح ضحيتها عدد كبير من الزوار وأبناء البلد وأفراد من الجيش والشرطة والقيادات السياسية ... إلخ.

وقد فتحت هذه الأحداث أسئلة كثيرة عن العلاقات السببية، أو غيرها، بين الخيارات السياسية والثقافية والاقتصادية للدولة الوطنية التونسية في عهدَي الرئيسين الحبيب بورقيبة وزين العابدين بن علي، إضافة إلى حجم العنف والضغط الذي مارسته تلك الخيارات على الشعب التونسي عمومًا، وعلى حركات الرفض السياسي خصوصًا، ودورها في تكون التنظيمات الإسلامية المقاتلة وتطورها في تونس بعد عام 2011.

من جهة أخرى، ركزت الدراسات على العلاقة بين وقائع ما بعد عام 2011 وتهافت مداخلة الاستثناء التونسي، أمام تردي الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية كذلك، وذهاب وعود الثورة بالإصلاح والعدالة الاجتماعية والمساواة ومحاربة الفساد والفاسدين أدراج الرياح، وبين تنامي حركات العنف مع تزايد الغضب وخيبة الأمل الشعبية، وخصوصًا في صفوف الشباب التونسي.

عرض أولي

في إطار مختلف هذه الأسئلة والسياقات السابقة، يأتي كتاب **الشباب السلفي التونسي: دراسة سوسيولوجية بمدينة سيدي علي بن عون** للباحث التونسي ماجد القروي. وينقسم الكتاب إلى فصلين كبيرين؛ إذ عُني الفصل الأول بوضع التأسيس النظري والمنهجي للكتاب، عبر تخصيص إشكالية البحث وفرضياته والبناء النظري الذي يقوم عليه ومفاهيمه المركزية ومنهجيته في جمع البيانات وتحليلها. أما الفصل الثاني، فهو مخصص للنظر في العمل الميداني الذي يقوم عليه الكتاب من خلال مجموعة من الأسئلة عن الانتماء والاستقطاب والاستراتيجيا، ومن أهمها سؤال مقومات هويّاتية الشباب السلفي وتاريخ الحركات السلفية في تونس. وسنحاول إجمال مختلف القضايا والإشكاليات التي طُرحت في هذين الفصلين في الجزء الموالي من المراجعة.

حاول الكتاب الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المخصوصة المتعلقة بما أسماه المؤلف «الهوية الثقافية للشباب السلفي»، وأسباب انخراطه في الحركات/ الفكر السلفي، ومن خلاله تبين أشكال الاستقطاب والدعوة التي تتبعها الحركة السلفية في صفوف الشباب في تونس.

وقد اعتمد المؤلف على مثال مدينة سيدي علي بن عون التي تعتبر من أهم روافد السلفية الجهادية في تونس، كما حاول - من خلال اعتماد النظري على مداخلة آلان تورين Alain Tourain في مفهوم الفعل الاجتماعي - أن يقف على خصائص الشباب السلفي في هذه المدينة، باعتباره «يشكل حركة اجتماعية هادفة إلى التغيير، وتحاول بناء مسار تاريخي مستقبلي مخصوص، كما أنّها ترتكز على جملة من الآليات، ومنها الهوية الثقافية ذات الحمولة الرمزية من أجل تجاوز تلك الوضعية التخومية التي جعلته على هامش المجتمع» (ص 16-17).

وبنى المؤلف قاعدته النظرية على مفاهيم الشباب والسلفية، الجهادية خصوصًا، والحركة الاجتماعية والهوية الثقافية والاستراتيجية والفعل الاجتماعي. وقد استطاع أن يصل إلى مجموعة من الاستنتاجات عبر المنهج المختلط Mixed method الذي اعتمده، والذي جمع بين الاعتماد على وسائل كيفية لجمع البيانات على غرار المقابلات نصف الموجهة والملاحظة بالمشاركة، ووسائل كمية تمثلت أساسًا في إعداد استمارة تم توزيعها على عيّنة تمثلت في 100 شاب سلفي من سيدي علي بن عون. وقد تعلقت تلك الاستنتاجات بالمحاور التالية:

أولًا: «المقومات الهوياتية للشباب السلفي»، ويجملها المؤلف في مسألة المظهر، أي اللباس السلفي واللغة، عبر تطويع اللهجة العامية في اعتماد الخطاب الديني، إضافة إلى الزمنية من خلال إحداث تراتبية زمنية بين الزمن المقدس والزمن الدنيوي، والمكانية المخصوصة التي توفر الأمان للشباب بشأن النقاش والتكوين. كما اعتبر المؤلف أنّ خطاب الشباب السلفي في سيدي علي بن عون ارتكز في جزء كبير منه على مفهوم القطيعة مع الدولة التونسية والمجتمع التونسي، وهو ما يقوم على رؤيتهم المخصوصة للنظام الإسلامي ومبدأي التكفير والحاكمية.

وقد عرج المؤلف على التعارض الممكن بين الهوية الثقافية الفردية والجماعية داخل الحركة السلفية التي تسمح للأفراد بمفاوضة مرجعياتهم الفكرية والسلوكية، وإعادة ترتيب أولوياتهم القيمية بحسب اختياراتهم الذاتية، وهو ما أسماه المؤلف «عملًا هوياتيًا مفردنًا Individualization» (ص 70)، ويعرّفه بوصفه، بالأساس، عملية الانتقاء الفكري أو السلوكي التي تقوم بها الحركة السلفية أو الأفراد السلفيون، في مقابل غيرها من الحركات السلفية، أو غيرهم من الأفراد داخل الحركة السلفية الواحدة، وفي مقابل غيرها من المكونات الفكرية في المجتمع التونسي.

ثانيًا: ركّز المؤلف على «النسق التاريخي لتشكل الحركات السلفية في المجتمع التونسي»، محدثًا علاقة مركزية بينه وبين «تجارب التنمية في تونس» (ص 73). فبالاعتماد على تاريخ التوجهات الاقتصادية التونسية، وبالتركيز على عناصر الخصخصة والتهميش والإقصاء الاقتصادي والسياسي أيضًا، بيّن المؤلف أن «الحركة السلفية بمنزلة حركة اجتماعية هي وليدة سياسات تنموية فاشلة [...] أفرزت هذه التحولات فئات شبابية هي من جهة ذات تنشئة اجتماعية ودينية هشة، ومن ناحية أخرى تعاني ويلات الفقر والإقصاء» (ص 78).

ثالثًا: حاول المؤلف الإجابة عن سؤال، هو: «لماذا ينخرط الشباب في الحركات السلفية؟»، مقدمًا لذلك مجموعة من المتغيرات المؤثرة في خيار الانتماء يمكن إجمالها في «الإقصاء الاجتماعي وسيادة اللايقين» (ص 79)، والسياسات التعليمية ودورها في ارتفاع نسب البطالة واهتراء التكوين العلمي،

والدور الاجتماعي والنفسي والرمزي والاقتصادي الذي تؤديه الحركة السلفية بالنسبة إلى أعضائها، والذي فشلت الدولة والمجتمع في توفيره.

رابعًا: استراتيجيات التعبئة التي تعتمد عليها الحركة السلفية في سيدي علي بن عون، والتي تقوم أساسًا على عمليات الدعوة و«استغلال الموارد المتاحة كلها بهدف إحداث التغيير وتوجيه أنماط التفكير والسلوك» (ص 88). وفي خاتمة عمله، توصّل المؤلف إلى مجموعة من الاستنتاجات لعل من أهمها أنّ «الإقصاء الاجتماعي مسؤول رئيس عن تنامي أعداد الشباب السلفي» (ص 105).

ما بعد العرض: أفكار للنقاش

سنختصر عرضنا النقدي للكتاب في جزأين مركزيين؛ هما المستوى المفاهيمي/ النظري، والمستوى المنهجي. طرحَ المؤلف مفهوم المفاوضة باعتبارها مفهومًا مؤسسًا لعلاقة الشباب السلفي بالدولة أولًا، وبالنظر إلى علاقته بالجماعة ثانيًا، وبهويته المخصوصة ثالثًا. وبدا لنا في عديد من المراحل أنّ مفهوم المفاوضة طُرح باعتباره مفهومًا إجرائيًا؛ أي إنه أداة هوياتية تعمل في شكل خطيّ للوصول إلى غاية مخصوصة هي تكوين الهوية الفردية/ في اتساق كلّي مع الهوية الجماعية، وهو ما يثير العديد من التساؤلات حول بنية اشتغال الهوية الثقافية على المستوى الفردي والجماعاتي، والعلاقة بين هذين المستويين من جهة، وعلاقة تشكل الهوية بمفهوم المفاوضة نفسه من جهة أخرى.

طُرح مفهوم المفاوضة في الأدبيات السوسيولوجية والأنثروبولوجية باعتباره صيرورة من المفاوضات التي يجريها الشخص خلال وجوده الاجتماعي المركب في سياقات (هوياتية) سوسيولوجية مركبة كذلك. وقد ربطت جوديت بتلر بين مفهوم الأداء[1] ومفهوم المفاوضة، حيث يقوم الشخص بمفاوضة أداءاته الاجتماعية/ هواياته، الجندرية وغيرها، في إطار سياقات مختلفة وبطرائق مختلفة. وعليه، يحضر الأداء/ الهوية كما المفاوضة باعتبار أنها كلّها أفعال مركبة أولًا، وأفعال سياقية (أي مختلفة باختلاف السياق) ثانيًا، وباعتبار أنها أفعال غير نهائية؛ أي إنها لا تؤدي إلى تركز معطيات هوياتية مكتملة في لحظة ما ثالثًا.

كما يطرح مفهوم المفاوضة، في هذا الإطار، العلاقة بين الفردية والجماعية باعتبارها علاقة جدلية ومركبة بين فعلَي الهيمنة[2] والمفاوضة/ الكسر، وهو ما طرحه ميشال فوكو من خلال مداخلته المركزية حول المراقبة والمعاقبة[3] ودور مؤسسات الضبط الاجتماعي، بما في ذلك مؤسسات المعرفة[4]؛ فالبنى الاجتماعية تقدم تصنيفات/ أداءات/ هويات جاهزة للأفراد تطرح باعتبارها وقائع ذات سلطة مرجعية، متأتية من سلطة الجماعة نفسها (ليس لكل جماعة القدرات التسلطية نفسها على الفرد؛ إذ يختلف اتساعها وإلزاميتها وعمقها وقوتها الردعية من جماعة إلى أخرى، ومن سياق إلى آخر)، ويقوم الفرد أو الجماعات الفرعية بمفاوضة هذه الأداءات الجاهزة، ومن ثمّ إحداث تطويرات عليها أو كسر

(1) جوديت بتلر، «الأفعال الأدائية وتكوين الجندر: مقالة في الظاهراتية والنظرية النسوية»، ترجمة ثائر ديب، **عمران**، العدد 25 (صيف 2018)، ص 127–141.

(2) المرجع نفسه.

(3) Michel Foucault, *Surveiller et punir: Naissance de la prison*, Collection Tel, no. 225 (Paris: Gallimard, 1975).

(4) ميشيل فوكو، **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976**، ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة (بيروت: دار الطليعة، 2003)، ص 54.

داخلها[5] يتم من خلاله إعادة إنتاج التصنيفات نفسها، وهكذا دواليك.

من خلال العودة إلى الكتاب، موضوع المراجعة، لم يتم التعامل النقدي الجدّي مع العلاقة بين الفرد والجماعة، بل تم طرحهما باعتبارهما تعبيرًا انعكاسيًا بعضهما عن بعض، وقد أدى هذا التعامل غير المنشبك مع العلاقات السوسيولوجية المركبة خلال النص إلى طغيان مجموعة من التعميمات تعلقت بالأساس بمفهوم الهوية الثقافية؛ إذ رغم إحالة المؤلف على مفهوم المفاوضة، فإن مفهوم الهوية الثقافية عومل باعتباره معطى غير مركب.

ولم يتم الانشباك الفعلي مع العلاقات السوسيولوجية التي يربطها السلفي مع الدولة، والجماعة، والمجتمع، وامتداده الخارجي، ومن ذلك نورد مثال تحليل المقال لعلاقة الشباب التونسي السلفي بالدولة. وقد اكتفى المؤلف، في هذا الإطار، بالتركيز على العلاقة الخطابية التي يطغى عليها الصراع والإقصاء والتكفير من الجهتين، كما أخذه هذا الاكتفاء إلى افتراض «قطيعة كلية» بين الشباب السلفي التونسي والدولة التونسية وكل مؤسساتها، وصولاً إلى القول بالقطيعة مع المجتمع التونسي، من دون أي اعتبار لواقع أولي بسيط متمثل في أن هذا الشباب يقيم على الأراضي التونسية، وما يستتبع هذا الأمر من إكراهات/ اختيارات علائقية مع الدولة. ويبين هذا المثال الخلل الكامن في التعامل مع الخطابات بوصفها واقعًا علائقيًا أو ماديًا؛ فالسلفي التونسي مجبر/ مختار على التعامل مع مختلف المؤسسات التونسية في مختلف مفاصل حياته، والهوية، وجواز السفر، والأوراق الرسمية، والتعرض للإيقاف، والقوانين التونسية؛ وبذلك فإن إحجام الشباب السلفي عن التصويت، إن استطعنا أن نعمم هذه النتيجة على كل الشباب السلفي، لا يعني بأي حال من الأحوال قطيعةً كليةً مع مؤسسات الدولة.

زد على ذلك أن الارتباطات المجتمعية القبلية والمناطقية والعائلية والجهوية كلها ارتباطات ما زالت فعالة، وأن الشباب السلفي لا يستطيع هو ولا غيره أن يقيم حاجزًا كليًا حولها، حتى لو غادر تونس نحو مناطق الجهاد. وهي كلها ارتباطات ذات فعالية عالية في عملية الدعوة والاستقطاب والتحفيز على الجهاد وتوفير الأمن والمهرب والمأكل، وغيرها من حاجات الشباب السلفي في تونس، وخصوصًا بعد عام 2011. يضاف إلى ذلك المشتركات الرمزية والتاريخية والقيمية التي لا يمكن أن نلغيها، أو نشطبها، لمجرد الانطلاق من مقولة غربة الشباب السلفي داخل المجتمع التونسي.

وقد بنى المؤلف مفهوم القطيعة الكلية بين الشباب السلفي والمجتمع التونسي مجددًا على المداخلات التكفيرية للتيار السلفي، إضافةً إلى ما عبّر عنه المستجيبون من إحساس عام بالغربة داخل مجتمعهم، ورغبتهم في تغيير هذا المجتمع إلى ما يرونه المجتمع المثالي أو المجتمع المسلم. ومن هذه البيانات، قفز المؤلف إلى افتراض اختلاف عميق في الهوية الثقافية بين الشباب السلفي والمجتمع التونسي.

ولنا أن نلاحظ التعامل التبسيطي مع مفهوم «الشعب التونسي»، أو كما عبّر عنه المؤلف في أكثر من مرة «العامة»؛ فقد طُرحت «العامة» باعتبارها كلاً متشابهًا واحدًا ومختلفًا عضويًا وقيميًا عن الشباب السلفي، وطرحت مداخلات هذا الكل العضوي بصورة عامة باعتبارها قيمًا وأفكارًا وتصورات مشتركة بين أفراده المخصوصين، ومجددًا في تعارض كلّي مع مقابلاتها عند الشباب السلفي. وعند التدقيق في تفصيلات هذه القيم والتصورات،

(5) Judith Butler, *Undoing Gender* (London/ New York: Routledge, 2004).

نجد أنها جُماع مداخلات فقهية (الكفر، والردة، والحاكمية، والجاهلية)، إضافة إلى ممارسات جسدية (اللباس)، وتصورات اجتماعية وسياسية (الخلافة، والدولة الإسلامية)، وهو ما يدعونا حقًا إلى التساؤل: كيف وصل المؤلف إلى هذه النتيجة؟ ولماذا لم يتم التطرق بداية إلى التشكيل المركب لكلتا الجماعتين، إن صحت العبارة، ومختلف الإمكانات العلائقية بينهما؟[6]

لقد افتُرض الاختلاف من دون تحديد دقيق للمختلفين، وليس لتاريخ الاختلاف ذاته، واكتُفي بأحكام عامة حول الاختلاف والقطيعة، وكأنّ الشباب السلفي منفصل انفصالًا كليًا عن الواقع التونسي أو عن البنى الفكرية والثقافية والرمزية التي تتم المفاوضة عليها تونسيًا، وما فوق-تونسي، باستمرار. وقد أدّى ذلك إلى تقصيرَين متوازيين؛ أولًا، في تفكيك هذا الكل المبهم الذي سُمي «عامة». وثانيًا، في تعميم القطيعة الكلية على الكل الثاني، وهو الشباب السلفي في سيدي علي بن عون باعتبارها قطيعة بالأساس دينية/ قيمية/ سلوكية. والأخير استنتاج وقعت فيه العديد من الدراسات الاستشراقية، والمتأثرة بها، وخصوصًا التي حولت الكائن السلفي أو المسلم عمومًا إلى «كائن ديني»[7] بامتياز لا يحضر إلا بوصفه كذلك.

وفي إطار الطرح الثنائي الذي اعتمده المؤلف حول الشباب السلفي، لاحظنا أن ثمة مسبقة أولية تشق العمل في كليته، وهي ثنائية الديني/ العلماني أو المقدس/ المدنس. ورغم أن المؤلف يوجّه نقده إلى المداخلة الزمنية السلفية، مثلًا، التي ترتقي بالزمن المقدس على الزمن المدنس (نقد ما أورده المؤلف عن عدم عناية الفكر السلفي الجهادي بالحاضر والتصاقه بالماضي بما هو فكر مهووس بتغيير الحاضر، وهو فكر يحمل داخله مضادة واعية أو غير واعية لوقائع الحاضر، ولكنه في الحقيقة فكر يقوم على تجميد الماضي Freezing باعتباره واقعًا ما غير تاريخي Transhistorical، غير قابل للتأويل والفهم وإعادة القراءة، يُنفذ إليه مباشرة بوصفه واقعة موضوعية خارج العقل والجسد)، فإنه هو نفسه لا يقف على صلب الإشكالية، وهي التعامل الثنائي مع الظواهر الاجتماعية، والتي ورثها الفكر العربي والسوسيولوجيا العربية من المداخلات الحداثية الغربية.

نجد لهذا الإرث صدًى في المداخلات السياسية التي شقت الشارع التونسي خصوصًا بعد عام 2011، وحتى في الخطاب السياسي للنظام التونسي قبل عام 2011، بين إسلاميين رجعيين متحجرين يعيشون نوستالجيا إلى الماضي (وهي خاصية مشتركة بين أشكال كثيرة من الفكر لا تقتصر فقط على المداخلة الإسلامية)، وعلمانيين

(6) إذا نظرنا، على سبيل المثال، إلى نتائج الاستطلاعات التي قام بها **المؤشر العربي** في 2017/ 2018 في تونس، فإننا نجد أن 64 في المئة من المستجيبين لما أجابوا عن سؤال «بصرف النظر إن كنت تذهب إلى أماكن العبادة أم لا: هل ترى نفسك...؟»، اعتبروا أنفسهم «متدينين إلى حد ما»، و25 في المئة أجابوا بـ «متدينين جدًا»، ينظر: «المؤشر العربي 2017/ 2018»، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، برنامج قياس الرأي العام العربي (الدوحة: أيار/ مايو 2018)، ص 248، شوهد في 2019/12/9، في: https://bit.ly/2E38NeQ. وقد اعتبر 28 في المئة من المستجيبين أن الشرط الأهم لإسناد صفة المتدين هو «إقامة الفروض والعبادات»، و26 في المئة أجابوا بـ «التمتع بصفة الصدق والأمانة»، و21 في المئة بـ «مساعدة الفقراء والمحتاجين»، ينظر: المرجع نفسه، ص 253. من جهة أخرى كانت إجابة أكثر من 50 في المئة من المستجيبين بالرفض والرفض الشديد لمقولة «ليس من حق أي جهة تكفير الذين يحملون وجهات نظر مختلفة في تفسير الدين»، ينظر: المرجع نفسه، ص 258. والأمثلة كثيرة حول الموضوع من **المؤشر العربي** ومن غيره، وهو ما يدفع إلى الحيرة والتساؤل عن مقومات الحديث عن قطيعة كلّية بين الشباب السلفي والمجتمع التونسي على مستوى القيم الدينية.

(7) عزمي بشارة، **في الإجابة عن سؤال: ما السلفية؟** (الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018)، ص 12.

حداثيين حقوقيين تقدميين ... وغيرها من الأوصاف. وغاب عن هذا الخطاب السياسي، لأسباب براغماتية، وعن الخطاب المعرفي أيضًا، لأسباب أيديولوجية، النظر بعين نقدية إلى هذه الثنائية ومحاولة مساءلة طرحها بوصفها كذلك.

فعلى سبيل الذكر لا الحصر، ومن داخل المجال الأنثروبولوجي أيضًا، قدّم موريس غوديليي في كتابه **المتخيل والخيالي والرمزي**[8] مساءلة إثنوغرافية لثنائية الديني والسياسي. وانطلق من القول إن ممارسة السلطة تندرج في رؤية «كوزمودينية» للطبيعة والمجتمع؛ ولذلك تكون لدى القائمين على هذه الممارسة شرعية الفعل لأن الآلهة، أو سلالة الآلهة، قد اختارتهم. كما أكد غوديليي عدم اقتصار هذا التزامن بين الدين والسلطة السياسية على المجتمعات ذات النظام السياسي المعقد، بل هي مشتركة بين جميع أصناف السلطة السياسية. ويخلص بذلك إلى اعتبار أنّ الخيالي (بوصفه أساسًا للديانات) حاضر في الأنظمة السياسية، وأنه يتحول في كل مرة إلى علاقات اجتماعية واقعية (كلام، وحركات، ومؤسسات، وطقوس، ولباس، وآثار ... إلخ)، ومن ثمّ تتحول التفسيرات الدينية للعالم ولدور الإنسان إلى بُنًى مجردة، وإلى أيديولوجيا مشرِّعة لوجود علاقات واقعية مؤسسة على الحكم أو الطبقة. وانطلاقًا من ذلك، يعيد غوديليي بناء مركب الديني/ السياسي (العلماني أو غيره) تركيبًا مختلفًا لا يقوم على التضارب والقطيعة، كما طرح المؤلف، ولكن على إعادة الإدماج والتفاعل بين الرموز والقيم والممارسات المختلفة.

على المستوى المنهجي، اعتمد المؤلف العديد من المدونات المختلفة والمتآزرة داخل النص، ولكن لاحظنا، خلال اشتغاله بالمدونات المؤسسة للفكر السلفي، مرورَه البسيط عليها، أو عدم الإشارة إلى جزء كبير منها، وأنه اكتفى بالأفكار العامة Common Sense حول مفهوم السلفية وأصنافها ومداخلاتها الفقهية الكبرى. ولعل هذا ما دفع المؤلف إلى إهمال العلاقة المركزية حديثًا بين السلفية الجهادية في تونس، وغيرها، والوهابية في السعودية وتمثلاتها للتراث الحنبلي[9]، وسعيها الدعوي الفكري والسياسي داخل العالم العربي وخارجه.

من جهة أخرى، لاحظنا غيابًا صارخًا لأصوات المستجيبين (أو شركاء البحث إذا انطلقنا من مداخلات فكرية مختلفة) في النص[10]؛ إذ نلاحظ قلة الاعتماد على النصوص المأخوذة من الحوارات المجراة، والاكتفاء بمواقف المؤلف وآرائه، فمداخلات المستجيبين في النص لم ترتقِ إلى أن تصبح أصواتًا فاعلة[11] (شركاء) في البنيةَ النظرية، ولا في المساحة النصية ذاتها، وهو ما نلاحظه على سبيل المثال في تعريف المؤلف لمفهوم الشباب، حيث عقب على مداخلَتي أوليفيه غالان Olivier Galland وجان فرنسوا رينيه Jean-François René، وحاول في الأخير التوفيق بينهما حتى يستنتج تعريفًا للشباب طبقه فيما بعد في اختياره للعيّنة.

ولكن غاب عن النص تعريف الفاعلين أنفسهم، أي الجماعات السلفية نفسها أو المجتمع التونسي عمومًا، للشباب. فلم ينظر إليه باعتباره زمنًا أو

(8) Maurice Godelier, *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique* (Paris: CNRS, 2015).

(9) بشارة، ص 19.

(10) Arjun Appadurai, «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory,» *Cultural Anthropology*, vol. 3, no. 1 (February 1988), pp.16–20.

(11) Audrey Trainor & Elizabeth Graue (eds.), *Reviewing Qualitative Research in the Social Sciences* (London/ New York: Routledge, 2013).

مداخلة زمنية، اجتماعية بالأساس، أي إنها تجد مقوماتها وشروطها وتصنيفاتها من داخل الخطاب الاجتماعي لجماعة ما[12]. ولعل هذا الأمر، في حد ذاته، يستحق دراسة منفصلة؛ بالنظر إلى ما يترتب عليه من استتباعات على مستوى مناقشة المداخلات الفلسفية حول الكوني والمحلي[13]. ولكن لو أن المؤلف أورده في الاستبيان، أو المقابلات نصف الموجهة، لكان أعطى المداخلة النظرية للكتاب أهمية أكبر كثيرًا، من دون الركون إلى نظريات سابقة ومحاولة إسقاطها على العيّنة على نحو عنيف[14]. وهو ما يتناسب كليًا مع هدف المؤلف المركزي الذي كرره في النص؛ أي التعامل مع الشباب السلفي لا من حيث أنه «ذوات خاضعة لا تمتلك القدرة على التغيير ومصيرها محكوم بإملاءات»، بل من حيث أنه «تجربة واصلة لأسباب الإبداع والمناورة» (ص 15).

نزّل المؤلف بحثه في إطار الحركة السلفية في سيدي علي بن عون، وخصوصًا في إطار الشباب السلفي، وهو خيار مهم، خاصةً مع ندرة الأدبيات التي تناولت المنطقة بالدرس، رغم أهمية الرافد السلفي الموجود فيها[15]. ولكن التركيز على نموذج مخصوص لا يجُبّ البحث في تاريخية هذا النموذج نفسه؛ إذ غاب عن البحث ربط مهم وتوضيحي لتاريخ السلفية في هذه المدينة وعلاقته بتاريخ السلفية التونسية نفسها، والفكر والممارسة السلفية الحديثة عالميًا[16]. ولعل التعمق في بيان هذه المستويات من تاريخ هذه الظاهرة يسمح بنظر أدق إلى المرجعيات الفكرية للسلفية الجهادية في تونس ذات الأصل المشرقي بخاصة[17]، والحركات الجماعة السلفية الجهادية في تونس التي يساهم فيها الشباب على نحو فعال، قبل الثورة وبعدها.

فعلى سبيل المثال، كان لرجوع الخطيب الإدريسي (كما يسميه أبناء المنطقة) دور كبير في تشكيل الحلقات التكوينية الأولى للسلفية في سيدي علي بن عون؛ ذلك أن الإدريسي الذي كان في السعودية وتتلمذ على عبد العزيز بن باز، وفقًا لما تورده روايات أبناء المنطقة، كان بمنزلة «الدينامو» المؤسس لمداخلات الجماعة في المنطقة، وهو ما تحقق بالفعل في أحداث مدينة سليمان عام 2006، حيث اعتقلت قوات الأمن التونسي عددًا من أبناء المنطقة (منهم الشيخ الإدريسي وتلامذته بتهمة الإرهاب) وزجت بهم في السجن، وأخضعتهم بعد الإفراج عنهم للمراقبة الإدارية.

وقد كان لبناء مسجد الأمة (بني على أرض مملوكة

(12) Leonie Sandercock, «Voices from the Borderlands: A Meditation on a Metaphor,» *Journal of Planning Education and Research*, vol. 14, no. 2 (Winter 1995), pp. 77–88.

(13) ينظر: أرجون أبادوراي، «النظرية في الأنثروبولوجيا: المركز والمحيط»، في: إيمان حمدي [وآخرون] (محررون)، **كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤية بديلة في العلوم الاجتماعية**، ترجمة شريف يونس (القاهرة: دار العين للنشر، 2013)، ص 31–38.

(14) Jean–Pierre Olivier De Sardan, «La violence faite aux données: De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie,» *Enquête*, no. 3 (1996), pp. 31–59.

(15) لا توجد إحصائيات حول ذلك، ولكن تورد الروايات الشفوية حول السلفيين، أو الذاهبين إلى سورية، أو الذين أعلنت وزارة الداخلية قتلهم أثناء صراعات مع جامعات مسلحة، أعدادًا كثيرة تستدعي الانتباه.

(16) لا يمكن، مثلًا، فهم الظاهرة السلفية في تونس من دون الإحالة على تاريخ الدولة التونسية منذ الاستقلال عام 1956، ومن دون مراجعة مخلفات المسار الثوري لعام 2011 وما تلاه من وصول حزب النهضة إلى الحكم من خلال تحقيق أغلبية برلمانية في المجلس التأسيسي، وتحالفه المعلن والمخفي مع التيارات السلفية، وصولًا إلى حادثة اعتداء مجموعات سلفية على السفارة الأميركية، وقد حسمت هذه الحادثة في علاقة النهضة بالسلفية، وأدّت إلى الدخول في مرحلة جديدة من العنف بين الدولة والتنظيمات المسلحة. ينظر: حايم ملكا وويليام لورنس، «الجيل التالي من السلفية الجهادية»، **مقالة تحليلية**، مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية، تشرين الأول/ أكتوبر 2013، شوهد في 2020/2/27، في: https://bit.ly/36adRdq

(17) بشارة، ص 89–151.

للخطيب الإدريسي[18]، من خلال أيدٍ عاملة تطوعية غلب عليها الوجود السلفي)، دور كبير كذلك في المنطقة، وهو ما نوّه به المؤلف، في توفير فضاء للدعوة والاستقطاب خلال الفترة 2012–2016، حيث استرجعت الدولة في الأخير سلطتها على المؤسسات الدينية عمومًا (فيما سمي بـ «حرب المساجد»[19])، وعلى مسجد الأمة خصوصًا[20] الذي عيّنت له إمامًا تابعًا لوزارة الشؤون الدينية وقد كان الإدريسي – ومن بعده ابنه – إمام الجامع.

إضافة إلى ذلك، لم يتعرض المؤلف إلى أهمية العلاقة بين الشباب السلفي في سيدي علي بن عون ومختلف التنظيمات الجهادية التي ظهرت في تونس قبل عام 2011 وبعده[21]، والتي نشطت بقوة من خلال العمليات الإرهابية والاغتيالات الموجهة. فقد وفرت هذه التنظيمات المختلفة غطاءً ومساحة عمل جهادي مسلح وفكري لهؤلاء الشباب داخل هذه المدينة (أحداث سيدي علي بن عون في 23 تشرين الأول/ أكتوبر 2013 التي شارك فيها أفراد من شباب المنطقة)، وفي تونس عمومًا (أحداث جبل الشعانبي)، وخارجها مع اتقاد الحرب في سورية واستجلاب المقاتلين من خارجها على نحو خاص.

الثورة التونسية، ووصول حركة النهضة إلى الحكم، والاعتداء على السفارة الأميركية، كلّها مقدمات تاريخية تفيد في وضع الظاهرة السلفية في سيدي علي بن عون في سياقاتها المختلفة والمركبة، ومن خلالها تمتلك قدرتها على الفعل، ومرجعياتها الفقهية والإفتائية باعتبارها ظاهرة تاريخية، لا ظاهرة متعالية.

من جهة أخرى، نجد المؤلف ينتقل خلال الكتاب من مصطلح «الشباب التونسي» إلى مصطلح «التيار السلفي» بطريقة سريعة ومتساهلة، وكأن أحدهما يمثل الآخر، وهو أمرٌ يعود إلى ما أوردناه سابقًا عن الاشتباك النقدي مع العلاقات بين الجماعات.

ولعل الغالب على الاستعمال في النص هو استعمال التيار السلفي تعبيرًا عن المدخلات الفكرية للجماعة السلفية، بينما خصص الشباب للتعبير عن عيّنة البحث نفسها، ولكن يعود هذا الاستعمال التبادلي إلى مساءلة العلاقة بين طرفَي المبادلة نفسها، فهل يمثل الشباب التونسي بصورة انعكاسية التيار السلفي؟ وهل يصحّ العكس أيضًا؟ بما أننا بدأنا نقدنا بمفهوم المفاوضة/ الأداء، فإن الحديث عن الانعكاس يبدو أمرًا مجحفًا، ولكن هذا لا يعفينا من تدقيق النظر في أصناف العلاقات الممكنة بين الطرفَين. فمثلاً، هل يعتبر الشباب السلفي الذي لا يقصر ولا يلبس اللباس الأفغاني ممثلاً للتيار السلفي في تونس؟ وهل يعلن كل الشباب السلفي تفضيله التيار السلفي أو انتماءه إليه؟ فضلاً عن ذلك، يمكن إضافة أسئلة تعكس مختلف المفاوضات التي يقوم بها الفرد في علاقة بجُماع القيم التي يتبناها، أو التي يتعامل معها مجتمعيًا وجماعاتيًا.

لقد أورد المؤلف أمثلة عن ذلك على غرار الشابات السلفيات اللاتي يضعن مواد تجميل، أو الشباب السلفي الذي يستعمل المنتجات الإلكترونية الغربية ... إلخ (ص 68–70)، ولكن الإشكالية تتمثّل في أن هذه الملاحظات أُدرجت في إطار استنتاج أشكال من «التلفيق» يعانيها الشاب

(18) ينظر: «مسجد بن عون الخارج عن السيطرة.. مسؤول يكشف تفاصيل جديدة ويتهم 'الخطيب الإدريسي'»، **الصباح نيوز**، 2016/3/22، شوهد في 2019/12/8، في: https://bit.ly/33TkJvQ

(19) وليد التليلي، «تحييد المساجد في تونس.. أزمة قديمة»، **العربي الجديد**، 2014/5/21، شوهد في 2019/12/8، في: https://bit.ly/36dAi1y

(20) «استرجاع مسجد 'الأمة' في سيدي علي بن عون»، **موزاييك آف آم**، 2016/7/1، شوهد في 2019/12/8، في: https://bit.ly/2YrvRNO

(21) ينظر: عبيد خليفي، «تاريخية العنف الديني في تونس بعد الثورة»، **الدراسات البحثية**، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية، 2016/10/17، شوهد في: 2019/12/8، في: https://bit.ly/2RyEC7h

السلفي؛ نظرًا إلى انغلاق النموذج السلفي الفكري وضغطه عليه، ومن خلالها تم استنتاج «فشل الأفكار السلفية وقوالبها الجاهزة في مجاراة الواقع المتسارع الخطى» (ص 69)، وهو ما حاد بالنص من تفكيك مداخلة المفاوضة الاجتماعية والقيمية إلى تقديم آراء شخصية معيارية حول الفكر السلفي ذاته؛ إذ ينطبق هذا «الفشل»، إذا أسميناه كذلك، على جميع مفاصل الأداء الاجتماعي بلا استثناء، وعلى جميع الانتماءات الهوياتية من دون حصر، باعتبارها أداءات لا تكتمل أبدًا.

المراجع References

العربية

بتلر، جوديت، «الأفعال الأدائية وتكوين الجندر: مقالة في الظاهراتية والنظرية النسوية». ترجمة ثائر ديب. **عمران**. العدد 25 (صيف 2018).

بشارة، عزمي. **في الإجابة عن سؤال ما السلفية؟** الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018.

حمدي، إيمان [وآخرون] (محررون). **كيف نقرأ العالم العربي اليوم؟ رؤية بديلة في العلوم الاجتماعية**. ترجمة شريف يونس. القاهرة: دار العين للنشر، 2013.

خليفي، عبيد. «تاريخية العنف الديني في تونس بعد الثورة». **الدراسات البحثية**. المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية، الاقتصادية والسياسية. 2016/10/17. في: https://bit.ly/2RyEC7h

فوكو، ميشيل. **يجب الدفاع عن المجتمع: دروس ألقيت في الكوليج دي فرانس لسنة 1976**. ترجمة وتقديم وتعليق الزواوي بغورة. بيروت: دار الطليعة، 2003.

ملكا، حايم وويليام لورنس. «الجيل التالي من السلفية الجهادية». **مقالة تحليلية**. مركز الدراسات الإستراتيجية والدولية. تشرين الأول/ أكتوبر 2013. في: https://bit.ly/36adRdq

«المؤشر العربي 2017/ 2018». المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. برنامج قياس الرأي العام العربي (الدوحة: أيار/ مايو 2018). في: https://bit.ly/2E38NeQ

الأجنبية

Appadurai, Arjun. «Introduction: Place and Voice in Anthropological Theory.» *Cultural Anthropology*. vol. 3, no. 1 (February 1988).

Butler, Judith. *Undoing Gender.* London/ New York: Routledge, 2004.

De Sardan, Jean–Pierre Olivier. «La violence faite aux données: De quelques figures de la surinterprétation en anthropologie.» *Enquête*. no. 3 (1996)

Foucault, Michel. *Surveiller et punir: Naissance de la prison.* Collection Tel. no. 225. Paris: Gallimard, 1975.

Godelier, Maurice. *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique.* Paris: CNRS, 2015.

Sandercock, Leonie. «Voices from the Borderlands: A Meditation on a Metaphor.» *Journal of Planning Education and Research*. vol. 14, no. 2 (Winter 1995).

Trainor, Audrey & Elizabeth Graue (eds.). *Reviewing Qualitative Research in the Social Sciences.* London/ New York: Routledge, 2013.

محمد بنطلحة | Mohammed Bentalha*

الحركات الاحتجاجية في المغرب ودينامية التغيير ضمن الاستمرارية

The Protest Movements in Morocco and the Dynamic of Continuous Change

عنوان الكتاب:	الحركات الاحتجاجية في المغرب ودينامية التغيير ضمن الاستمرارية.
المؤلف:	الحبيب استاتي زين الدين.
الناشر:	المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.
مدينة النشر:	الدوحة/ بيروت.
سنة النشر:	2019.
عدد الصفحات:	524 صفحة.

* أستاذ التعليم العالي، تخصص القانون العام والعلوم السياسية، جامعة القاضي عياض، المغرب.
Professor in Public Law and Political Science, Cadi Ayyad University, Morocco.

ينتمي كتاب **الحركات الاحتجاجية في المغرب ودينامية التغيير ضمن الاستمرارية**، لأستاذ القانون الدستوري وعلم السياسة بجامعة عبد المالك السعدي في المغرب، الحبيب استاتي زين الدين، إلى عيّنة الكتب الأكاديمية والإصدارات العلمية التي يلمس فيها القارئ جهدًا بحثيًا وتَمكُّنًا معرفيًا واضحًا؛ ليس فقط لأنها أفلتت من التحليل والكتابة من داخل المألوف في المجال، بل لمقاربتها المُوفَّقة والشاملة لموضوع يتطلب تحليله الأخذ بناصية التقدير الحذر في المسببات والسياقات والتداعيات. فهو يندرج، عمومًا، ضمن مبحث السوسيولوجيا السياسية، في حين أن اختياراته الإجرائية ترتكز على محاصرة الفكرة الواحدة، وعرض خصائصها ومميزاتها، وتحليل تجلياتها، وحث القارئ على الاقتناع بامتداداتها ومخرجاتها المركبة المؤثرة في الحاضر والمستقبل.

انتبه المؤلف نفسه إلى هذا التأثير عندما دفع في اتجاه العناية بموضوع ما زال يشكو من خصاص كمي كبير على مستوى البحث العلمي، على الرغم من الحضور المكثف للفعل الاحتجاجي في الفضاء العام، وتنامي إيقاعه، وتنوع أشكاله ومجالاته ومضامينه، وارتباطه بـ «متغيّرات جديدة»، سواء تعلّق الأمر بالسياق الإقليمي المتحوِّل، أو نضج الوعي الشبابي، أو الأسلوب الاحتجاجي الحضاري، أو المضمون الدستوري بروح العصر بعد موجة الحراك العربي، أو كثافة الطلب على البعد الإنساني لدولة القرن الحادي والعشرين، أو الدور الجديد الذي أصبحت تضطلع به وسائط الاتصال الحديثة أيضًا.

لن أضيف جديدًا إذا قلت إنّ ضعف التأليف في هذا الموضوع لا يُعزى إلى أسباب موضوعية متعلقة بندرة المراجع فحسب، بل ذات صلة، كذلك، بالتحفظات المترسِّبة في الوعي الجمعي للمجتمع حيال النتائج المدمِّرة للاحتجاج السياسي السّلبي الذي طبع جزءًا مهمًا من تاريخ المملكة المغربية في القرن الماضي (ص 17 وما بعدها). كان لهذه التحفظات، في نظر المؤلف، انعكاسات سلبية على القراءة العلمية للاحتجاج على امتداد عدّة عقود، وخير دليل على ذلك أن التعامل مع الموضوع ظل موسومًا بالتعميم، وأحيانًا بالتجزيء الفجّ بين الوقائع، وخصوصًا في حال ربطه بالنظام السياسي، وحتى الخلط بين مصطلح الحركات الاحتجاجية وباقي المصطلحات والمفاهيم المجاورة، والاعتماد في مقاربة الفعل الاحتجاجي على نموذج تفسيري واحد من دون الانفتاح على باقي النماذج الحديثة التي راكمها علم الاجتماع السياسي، وكذلك الخلط القانوني بين الوقفة الاحتجاجية والمظاهرة والتجمهر، وهو ما ينظمه الظهير الشريف رقم 1.58.377 بشأن التجمعات العمومية كما وقع تتميمه وتعديله. ومن ثمّ، حينما نشرع في تحويل عبارة «الحركة الاحتجاجية»، كما يرى المؤلف، إلى مصطلح فضفاض يصف ظواهر مختلفة أو متشابهة من دون دقة علمية، ونطمئن إلى المقتربات النظرية الكلاسيكية لتفسير مسبِّبات الاحتجاج، بمعزل عن التطورات العلمية التي لحقت هذه التفسيرات، إضافة إلى تغليب المنطق الأمني أو السياسي لفلسفة المواثيق الدولية وروح الدستور، يصبح الاشتغال بموضوع الحركات الاحتجاجية مُطالبًا باستحضار هذه المستويات الإشكالية مجتمعة (ص 17 وما بعدها).

من خلال استحضار هذه المعطيات، يُلاحظ أن الكتاب سعى إلى بلوغ مجموعة من الأهداف، على رأسها الكشف عن خصائص الفعل

الاحتجاجي في المغرب فكرًا وسلوكًا، وذلك عَبْر تتبع مساره التطوري، وتحديد العوامل الرئيسة المتحكّمة فيه، مع التركيز على واقع الحركات الاحتجاجية التي عاشها المغاربة منذ الاستقلال إلى حدود عام 2017. يضاف إلى ذلك إبراز خصائص التجدد والاستمرارية التي تميز هذه الحركات، ومعرفة طبيعة العلاقة بين تعذُّر انتقالها إلى حركة اجتماعية، وهشاشة السياسات العمومية والتنمية المحلية والديمقراطية التشاركية، فضلًا عن فهم حيثيات، وخلفيات انخراط شباب حركة 20 فبراير في موجة الحراك المغربي عام 2011، وتحديد مكونات هذه الحركة، والمطالب والشعارات السياسية التي حملتها، والنتائج المتشعبة التي آلت إليها، والآفاق التي فتحتها، إلى جانب فحص الجانب القانوني الذي ينظِّم الحق في حرية الاحتجاج السلمي بالمغرب، بالوقوف عند الضمانات القانونية التي تتيحها المواثيق الدولية والتشريعات الوطنية، وبعض النماذج من الاجتهادات القضائية، من دون إغفال كيفية التدبير الميداني للممارسة الاحتجاجية من طرف الأجهزة الأمنية، وأخيرًا، وضع الفعل الاحتجاجي تحت مجهر النظريات التفسيرية الخمس التي أنتجها علم الاجتماع السياسي (ص 19).

في إطار سعيه لتحديد دلالات تجذّر الممارسة الاحتجاجية في الثقافة المجتمعية المغربية وأبعاده، وعلاقتها بضعف التنمية والديمقراطية وهشاشة منظومة الوساطة، نجح المؤلف في بلوغ نتائج مهمة، وهي كما يلي:

أولًا: بشأن المصطلح الرئيس

بعد استحضار المؤلف لمجمل التعريفات التي صيغت بخصوص مصطلح الحركات الاحتجاجية، يسجل في مقدمة كتابه أن كثافة حضور الحركة الاحتجاجية في الاجتماع الإنساني تجعل هذه الحركة ظاهرةً مجتمعية حاضنة لكل فعل وسلوك تمردي وانتفاضي أو ثوري. غير أن هذا الاحتضان لا يجعل منها تمردًا ينحصر بين العفوية والعنف والتلاشي السريع، ولا ثورةً متصاعدة، أو فتنة، أو خروجًا ينتهي بتقويض نظام قديم لدولة قائمة وتعويضه بآخر حديث. كما أنها ليست انتفاضة موجَّهة لثني قوة داخلية أو خارجية عن التمادي في تسلّطها على جماعة تجاهد بصمودها وصبرها بغية التحرر، وليست عصيانًا مدنيًا تقوده نخبة تجيد قواعد اللعبة السياسية وتجنح لخيارات ومصالح براغماتية مؤقتة.

ويخلص المؤلف من مختلف الدلالات التي قدّمها، وعناصر التمييز التي توصل إليها إلى أن الحركات الاحتجاجية ليست كذلك بسبب التسمية طبعًا، بل بالنظر إلى خصائصها، وتعبيراتها اللغوية والجسدية التي يوجِّهها المحتجون نحو جهة ما، يفترض توتر العلاقة بينهما بخصوص سوء توزيع منافع الحقل الذي ينتمون إليه جميعًا ومصالحه. قد يكون هذا التوتر حاضرًا في الأشكال السابقة، لكن التسمية، بحسبه، تظل رهينةً بالمسار والمآل اللذين يمكن أن تسلكهما. فهي مجموعة من الأفعال الجماعية التي تتمايز من الأنشطة التنظيمية والمؤسسية. إنها عملية استعمال الجماهير للفضاء العام واحتلاله، بهدف التعبير عن المطالب ذات الطبيعة الاجتماعية أو السياسية، خارج المؤسسات والتنظيمات التقليدية، أي بالشارع العام، عن طريق الوقفة، أو الاعتصام، أو المسيرة، أو المظاهرة، أو الإضراب عن العمل أو عن الطعام، أو التهديد بالانتحار، أو التجمع الخطابي العلني، أو المقاطعة، وغيرها من أشكال الاحتجاج الجماعي (ص 23–34).

ثانيًا: فعل احتجاجي في تطور مستمر

في هذا المستوى، استنتج المؤلف، بعد حفرٍ مطول في مختلف الاحتجاجات الجماعية في المملكة، أن الاحتجاج، مغربيًا، تنقَّل طوال العقود الستة الماضية، بين ثلاثة أجيال، لكل منها خصائص ينفرد بها.

الجيل الأول منها ارتبط، وفق نظره، بزمن الاستئناس الممنوع للاحتجاج، في ظل القمع العسكري الدموي، والعنف المتبادل الذي يترجم حجم التسييس الذي تعرضت له الممارسة الاحتجاجية، في فترة ما قبل التسعينيات، من طرف الدولة والأحزاب السياسية المعارضة والتنظيمات النقابية التابعة.

أما في زمن التسعينيات، فقد بدأت تطفو على السطح، مع تشكيل الجمعية الوطنية لحملة الشهادات المعطلين عن العمل في المغرب، الإرهاصات الأولى لاستراتيجية احتلال الشارع العام، في الجيل الثاني، بوصفها مؤشرًا على انتقال السياسة من الفضاء التقليدي المحتكَر من طرف الفاعلين السياسيين إلى فضاء الاحتجاج غير التعاقدي، تزامنًا مع ظهور أنماط جديدة من الاحتجاج (الحركة النسائية، والحركة الإسلامية، والحركة الأمازيغية، وحركة المعطلين عن العمل ... إلخ)، سرعان ما تزايد إيقاعها، وتنوعت أشكالها ومطالبها، خلال السنوات الأربع لحكومة التناوب، لتحل الوقفة والمظاهرة والمسيرة السلمية المنظمة المطالبة بالحق في الوجود في الفضاء العام محل التمرد والإضراب غير المتحكم فيه، ويبدأ القمع الأمني في التعود على هذه الأشكال الاحتجاجية الجديدة، وتخفيف حدة تدخله العنيف تجاه المحتجين.

وفي الجيل الثالث، حدث تحوّل كمي ونوعي في الاحتجاج؛ إذ تضاعف عدد الحركات الاحتجاجية في الوسطين القروي والحضري، وانضمت إليها مختلف شرائح المجتمع، بما فيها بعض الفئات التي كانت ممنوعة من النزول إلى الشارع (بعض رجال الجيش، والأمن، والأئمة، والقضاة ... إلخ)، كما بدأ يتجه الاحتجاج تدريجيًا نحو الحكومة، بوصفها مسؤولة مباشرة عن إعداد السياسات العمومية وتنفيذها وتقييمها، بعد أن ظل الاحتجاج السياسي، في السنوات السابقة، يحمّل الملكية فشل العمل الحكومي في تحقيق البرامج والمخططات التنموية التي وضعها. وبفعل هذا التحول المزدوج، شهدت وظيفة الشارع انزياحًا، من ناحية، نحو التظلم العلني عن محدودية السياسات العمومية في تحقيق التنمية بمختلف مناطق المغرب، بما فيها المدن الكبرى التي تمتص نسبة كبيرة من استثمارات الدولة في مجال الضبط الأمني والتهيئة العمرانية، منذ ظهور بوادر الانفراج السياسي الذي انطلق في المغرب بعد التوافق الذي حصل بين المؤسسة الملكية والمعارضة اليسارية في نهاية الثمانينيات، كما شهدت، من ناحية أخرى، انزياحًا نحو استقلالية الحركات الاحتجاجية عن الأحزاب السياسية والنقابات، مع ما صاحب ذلك من بداية تعميق الهوّة بين الاحتجاجات الشعبية وهذه التنظيمات.

ثالثًا: التدبير الأمني للممارسة الاحتجاجية

على مستوى التدبير الأمني للممارسة الاحتجاجية، يشير الكتاب في الفصل الرابع، تحديدًا في النقطة الثالثة، إلى تضافر متغيرات متعددة فرضت على سلطة الضبط (وزارة الداخلية

ومختلف مصالحها الداخلية والخارجية) التوفيق بين الحق في التظاهر والتجمع السلمي، واحترام النظام العام؛ وهو ما يُفسر، إلى حد ما، تحولها من طرف دائم إلى «وسيط بين طرفين»، يفاوض ويحاور ويتوسط بين المحتجين والجهة موضوع الاحتجاج. غير أن ما تجدر الإشارة إليه في هذا التحول، الذي يعبّر عن تمثل وزارة الداخلية للمفهوم الجديد للسلطة، أن قوّات الأمن ما زال يحرّكها الهاجس الأمني المتمثل بتحرير الفضاء العام، لأن جواب قوات الأمن عن أيّ رسالة احتجاجية لا يحمل استجابة تامة أو حلًّا نهائيًا لها، بالقدر الذي يتوخى ربح مزيد من الوقت، وإرجاء قرار التدخل العنيف إلى حين التأكد من صعوبة الاستجابة للوعود التي أسفر عنها الحوار (ص 255 وما بعدها).

رابعًا: انقسام الاجتهادات القضائية

في نظر المؤلف، يعزى التدخل الأمني في كثير من جوانبه إلى الخلط القانوني الموجود بين الوقفة الاحتجاجية التي يفضّلها المحتجون وباقي أشكال التجمعات العمومية (الاجتماعات العمومية، والمظاهرات، والتجمهر)، والشاهد على ذلك الوقوف عند انقسام الاجتهاد القضائي بخصوص قضايا الوقفات الاحتجاجية إلى فريقين؛ أحدهما يُخرج هذا الشكل الاحتجاجي من دائرة أشكال التجمعات العمومية التي تحدّث عنها القانون 76.00، وهو بذلك لا يعدّ المشاركين في وقفة احتجاجية حافظت على سلميتها، وظلت ثابتة في مكان معيّن في الفضاء العام، وغير متحركة في الطريق العام، متظاهرين أو متجمهرين؛ ومن ثمّ، ذهب اجتهاد الفريق الأول من القضاة، في هذه الحالات، إلى عدم تجريم هذا الفعل الاحتجاجي في ظل الشروط السابقة، بيد أن الفريق الثاني – من داخل هذه الشروط نفسها – سار في اتجاه التكييف القانوني للوقفة الاحتجاجية على أنها مظاهرة، وهي بذلك، شكل من أشكال التجمعات العمومية، وجب التصريح المسبق بها لدى السلطات المحلية، لتجنب قرار المنع. هذا الاختلاف بين الفريقين، لا يترتب عليه استمرار أوجه الغموض وعدم الحسم في الطبيعة القانونية للوقفة الاحتجاجية فحسب، بل يترك الباب مفتوحًا أمام الإدارة الأمنية لتأويله دائمًا لصالحها، على نحو لا يخدم الحق في حرية الاحتجاج السلمي. وبناءً عليه، تبرز الحاجة الماسة إلى ضرورة التفكير في مراجعة شاملة لقانون التجمعات العمومية في المغرب، بهدف تجويد النص من جهة، لأنه يبقى مدخلًا أساسيًا لتعزيز الشرعية، وترشيد الحكامة الأمنية، سواء في الظروف العادية أو عند حدوث أزمات من جهة أخرى (ص 255 وما بعدها).

خامسًا: حركة 20 فبراير ورهان التغيير من داخل الاستمرارية

بعد تتبع مراحل تطور حركة 20 فبراير، ودراسة أرضياتها التأسيسية المختلفة، وتحليل أهم الشعارات التي رفعتها في مسيراتها، نقرأ في الفصل الخامس من الكتاب أن الحركة تُعرِّف نفسها بوصفها حركة احتجاجية سياسية، تفاعلت مع موجة التحولات الإقليمية التي أحدثها الحراك العربي في مطلع عام 2011، وتأثرت بخصوصية الدولة والمجتمع، وأثّرت فيهما في الوقت ذاته، للتنديد بثنائية الفساد والاستبداد في الشارع العام. وأخذًا بناصية الحذر الإبستيمولوجي الذي يقتضيه التعامل مع مسار حركة ومآلها ما زالت تتفاعل ديناميتها مع مجريات الأحداث،

للتخفيف من بعض الالتباسات والأحكام المتسرعة التي سقطت فيها العديد من الدراسات بخصوص نتائج الحراك الاجتماعي والسياسي بالمغرب، يرى المؤلف أنه على الرغم من أن الحركة لم تفلح في التحول إلى حركة جماهيرية لها امتداد شعبي فإن احتجاجاتها مثّلت، مقارنة بالتحركات الحزبية، المحك الحقيقي لمدى جدية الإصلاحات التي باشرها المغرب في السنوات الأخيرة، ومدى فاعليتها وأهميتها، بل لعلها، في بعض جوانبها، مساءلة لما اصطلح عليه بـ «الانتقال الديمقراطي»، والفاعل الأساسي فيما عرفه المغرب من تحوّل دستوري وسياسي.

لذلك، فإنّ تفسير تراجع الحركة وفهمه مرتهنان باستحضار مجموعة من العوامل، جزء منها خارجي مرتبط بتطور الحراك الإقليمي على المستوى العربي والمغاربي، وجزء آخر محلي صرف، يتوزع - هو الآخر - على قسمين؛ أحدهما داخلي يتعلّق بطبيعة تركيبة الحركة نفسها، والآخر خارجي يتصل بخصوصية النظام السياسي المغربي. فمقابل خبرة النظام السياسي المغربي وذكائه وتدبيره، وما نجم عنه من قدرة على الأخذ بزمام المبادرة، كانت الحركة أسيرة هشاشتها التنظيمية والسياسية التي تجلّت في عدم قدرتها على تدبير الخلافات الأيديولوجية بين مكوناتها، وفي الصراع على الزعامة أيضًا، ما شلّ قدرتها على إنضاج مبادرة سياسية تدفع بها نحو الأمام. بمعنى آخر، لم تُنهَك قوى الحركة «من الخارج» بفعل الاستراتيجية التي اتبعتها المؤسسة الملكية فحسب، بل وجدت نفسها، مع مرور الوقت، تحت نوع آخر من التأثير، يسمّيه ابن خلدون، إذا جاز لنا استعارة ذلك، «الهزيمة من الداخل». ومن ثَمَّ، فإن أيّ قراءة للوضع الذي أصبحت عليه الحركة ينبغي أن تستحضر مختلف التحولات في المواقف المميزة للجهات التي شاركت، في وقت من الأوقات، بحماس في اتجاه دعم تجربة مغربية بامتياز، أكدت أن في إمكان الحركات الاحتجاجية المغربية انتزاع مجموعة من المكاسب، سبق للقنوات التقليدية النقابية والسياسية أن فشلت في بلوغها (ص 281-398).

سادسًا: تفسير الاحتجاج في ضوء مقتربات السوسيولوجيا السياسية

لقد بذل المؤلف جهدًا كبيرًا في هذا الفصل، بل إن القول إنه أصاب في إخضاع الممارسة الاحتجاجية، على اختلاف أبعادها وثيماتها والمشاركين فيها في السياق المغربي، للأطروحات التي أنتجها علم الاجتماع السياسي لا يُعد من المبالغة إطلاقًا. إن الاحتجاج المحلي، بحكم الحمولات التاريخية والمجتمعية والسياسية والقانونية المختلفة التي يعبّر عنها، إلى جانب طابعه المركب، الذي يقرأ من حيث تنوع دوافعه ومطالبه ورهاناته، يسمح باستخلاص صعوبة إخضاعه لتفسير واحد من طرف هذه النظرية، أو تلك التي أنتجتها السوسيولوجيا السياسية (نظرية الحرمان النسبي، وأطروحة الصراع الطبقي، ونظرية تعبئة الموارد، والفرص السياسية، والتأطير).

وإذا تفحصنا مجموع الوقائع التي تشهد تطور هذه الحركات بالمغرب، منذ مرحلة ما بعد الاستقلال إلى اليوم، فإننا نجد أن الدوافع متداخلة، بحيث تتفاعل، مثلاً، فكرة التهميش والكرامة، أو صيغتها السلبية «الحُكْرَة»، في الخطاب المطلبي لسكان المدن الصغيرة، وفي فضاءات ضواحي المدن المتوسطة والكبيرة، وفي

المناطق القروية، مع قدرة الفاعلين على تأطير الاحتجاجات الاجتماعية وتنظيمها، حول مصالح اقتصادية، وترابية، وإثنية، أو رمزية، وذلك عندما تسمح الشروط السياسية بذلك. وتؤكد حركة 20 فبراير، بدورها، هذا الغنى التفسيري، وهي التي استثمرت الحرمان الذي تعانيه فئات عريضة من الشعب المغربي، واستمرار الفروق الاجتماعية القائمة داخله، لتعبئة مواردها، وإضفاء المعاني على الفرص السياسية التي أتيحت لها، من دون أن ننسى أنها استطاعت، على خلاف كل الحركات السابقة، أن تخلق توافقًا، وإن كان هشًّا، بين أيديولوجيّتين متناقضتين أجمعتا، في وقت من الأوقات، على الاستفادة من أخطاء الماضي لبناء الحاضر والمستقبل (ص 399–448).

في إشارة مهمة، يثير المؤلف الانتباه إلى أن هذا النوع من التئام الأيديولوجيات، أو تثاقف الأجيال الذي عبّرت عنه الحركة، يعزّز ضرورة تعميق البحث في هذه النظريات التفسيرية في أفق فهم أفضل للحركات الاحتجاجية في المستقبل، وخصوصًا أن معالم فعل احتجاجي جديد ومؤشراته، بدأت تلوح في الأفق، من خلال تزايد الفئات المحتجة، واتساع الرقعة الجغرافية للاحتجاجات، على نحو يفيد أن التراجعات والانكماشات الكامنة داخلَ المجتمع الاحتجاجي سرعان ما قد تعود بقوة.

من هنا، لم يفت المؤلف، وهو الباحث في القانون الدستوري وعلم السياسة، أن التأخير في إصلاح أعطاب المجتمع الاقتصادية والاجتماعية، قد يهدّد، في أي وقت، السلم الاجتماعي والاستقرار السياسي ببلادنا، بالنظر، أساسًا، إلى وجود خلل بنيوي في وساطة اجتماعية وسياسية تعدّ في الظاهر أحد مظاهر ضعف الرابط الاجتماعي، وتكشف في العمق عن هشاشة مستوى الثقة الذي يتجلى من الناحية السياسية في أزمة العلاقات القديمة التي محورها الأعيان، وأطر الوساطة التقليديين، إضافة إلى تشتت الحقل السياسي، واشتغاله بمنطق «شخصنة» البراغماتية، فضلًا عن تنامي معدلات البطالة في صفوف شباب حضري متعلم، مشحون بحمولات سيكولوجية وقيمية وثقافية، على نحو جعله لا ينظر نظرةً سلبيةً إلى السياسة فحسب، بل أدى إلى نموّ فردانيته أيضًا، وهي فكرة تتقاطع مع دراسة لاحقة متعلقة بتاريخ تحرير الكتاب على نحوٍ يبرز جديته وبُعد نظره ودقته.

أُجريت الدراسة، كما يبين المؤلف، في عمل علمي لاحق، حول قيم الشباب المغربي بالدار البيضاء، والنتيجة المتوصَّل إليها أن النسق القيمي لهذه الفئة يشكو من عدة تناقضات (1233 شابًا، في الفئة العمرية 15–24 سنة، يمثلون مختلف أحياء المدينة). وبقدر ما يمثّل الدين البؤرة المركزية لنسق المستجيبين، حيث يعده ما نسبته 86 في المئة من عيّنة البحث الأمر الأهم في الحياة، يرى أكثر من 76 في المئة من العيّنة أن المصلحة الشخصية والفردية تعلو على مصلحة جماعة الانتماء. وتتمثل المفارقة في أن الحضور المكثف للدين في نسق المستجيبين لم يمنع من تعبيرهم عن مستوى عالٍ من الفردانية وسيادة قيم استهلاكية مرتبطة بالتحولات الاقتصادية، فضلًا عن عدم منعهم من التوجه نحو علاقات اجتماعية أشد عقلانية ومصلحية. ويفسر جورج سيمل Georg Simmel هذا التوجه الفرداني بإحساس الفرد بأنه معنيٌّ وحده بمواجهة مصيره، وبأن مسؤولية النجاح من عدمه تعنيه هو لا غيره[1].

---

(1) الحبيب استاتي زين الدين، «مجتمع الحركة الاحتجاجية: الأبعاد والدلالات»، **مجلة رهانات**، العدد 47 (2018)، ص 38.

يتابع المؤلف تحليل هذا الإحساس بتأكيد أنه ما عاد في إمكان الفرد في الحياة الجديدة نيل الاعتراف به بوصفه ذاتًا مفكرة ومستقلة تحظى بقيمة وكرامة من خلال أشكال التضامن التقليدية فحسب، بل على أساس ما يتمتع به من كفاءات وإمكانات بالدرجة الأولى أيضًا[2]. إن ربط هذه الوضعية بالتحولات المجتمعية التي سبق أن أشرنا إليها أدى إلى وجود اختلالات حادة، وظواهر اجتماعية وسياسية مقلقة، أصبحت تهدد التماسك الاجتماعي؛ إذ نقرأ أهم مظاهرها في خلاصات الدراسة التي أعدها المعهد الملكي للدراسات الاستراتيجية في مجال قياس مستوى التماسك الاجتماعي في المغرب؛ ففي الوقت الذي تستمر فيه الروابط الأسرية في تصدّر مصادر إحساس المغربي بالأمان والثقة، أدت التحولات التي شهدها المجتمع المغربي إلى إضعاف العلاقات داخل الأسر، ومن ثَمَّ إلى إضعاف الرابط الاجتماعي والعيش المشترك. في حين تتسم الثقة بالضعف، سواء بين الأشخاص أو تجاه المؤسسات.

يتدرج المؤلف في شرح التحولات، كما هي حال هيكلية الكتاب ومساره العام إلى استنتاجات تبني، بمنطق واضح وتسلسل منظم، جسر العبور لفهم العلاقة ذات الأقطاب المتسلسلة في التاريخ الاجتماعي والسياسي لأي بلد؛ الفرد والمجتمع، والمجتمع والدولة، والدولة والتنمية، والتنمية والحرية إذا جاز لنا استعارة عبارة أمارتيا سن Amartya Sen. وقد مكّن هذا الأمر مبنى الكتاب من أن يبلغ هذه النتيجة التي مفادها أن ضعف الرابط الاجتماعي يرتبط بانعدام الحس المدني في الفضاءات العمومية والطرق، والفضاءات الجماعية، نحو الملكيات المشتركة، وازدياد مظاهر عدم احترام القانون، والممتلكات العمومية، وممتلكات الغير، والمساس بحقوق الأشخاص، وسلامتهم المدنية والمعنوية، وهو ما يوضح أن المغاربة، بحسب المؤلف، يعيشون أزمة وساطة اجتماعية وسياسية تمثّل أحد مظاهر هشاشة الرابط الاجتماعي.

ويتابع المؤلف تفسير هذه الأزمة بالقول إنها تفاقمت بسبب تدنّي مستوى الثقة الذي من تجلياته، من الناحية السياسية، أزمة العلاقات القديمة التي محورها الأعيان، وأطر الوساطة التقليديين، فضلًا عن تشتت الحقل السياسي، وبطالة شباب حضري يكاد يدير ظهره للسياسة. وهي الوضعية التي أنتجت، بحسب المجلس الاقتصادي والاجتماعي والبيئي، مشاعر ظلم وحالات قلق؛ بسبب سوء التفاهم المتعدد الاتجاهات بين الشباب والأسر، وخصوصًا في الأوساط الاجتماعية التي تعاني الفقر والأمية وانعدام السكن اللائق، كما أنتجت مظاهر تمرد على الشرخ الاجتماعي والاقتصادي، وواقع الفساد والزبونية، والإحساس المتنامي بحرية محجوزة من جراء الصعوبات الاقتصادية؛ وهو ما يؤدي، بأعداد كثيرة، إلى الضياع، والهشاشة والصراعات العائلية وانهيار القيم، ومشاعر اللاجدوى والاحتقار الذاتي، واستبطان الإحساس بكونهم ضحايا مجتمع غير قادر على الإنصات إليهم، أو الاعتراف بذكائهم وكرامتهم، الأمر الذي يُنتج أشكالًا متنوعة من الاحتجاجات، تستثمر التراكمات السابقة، وتتجدد، وتتفاعل مع الأحداث الطارئة[3].

(2) المرجع نفسه.

(3) المرجع نفسه، ص 39.

سابعًا: انتظارات بحثية

أثبت المؤلِّف، على مدار فصول هذا الكتاب، قدرة مهمة على قراءة الأدبيات واستثمارها للكتابة عن ظاهرة متأصلة في التاريخ المغربي، والوصول إلى نتائج عن تطورها ومآلها. وحيث إنّ العمل البشري، أيّ عمل بشري، نسبيّ بطبيعته، فحبذا لو تنكبّ الطبعة الثانية على إغناء الجانب التفسيري ومتابعة التنقيب فيه من خلال التركيز على الدراسات المستجدة والوقائع المعيشة في سياق التحولات الجارية محليًا ودوليًا، بالنظر إلى قلة الأعمال ذات الطبيعة الكيفية حولها.

وضمن هذا الأفق البحثي المستقبلي، تجدر الإشارة إلى أن المؤلِّف استعان بالانتقال إلى الاحتجاج السلمي في المغرب للاستدلال على أن أطروحة الحرمان النسبي، مثلاً، لا تكفي وحدها لتفسير الممارسة الاحتجاجية لاعتبارات عديدة ربطها، أساسًا، بطبيعة هذه الممارسة والفاعلين فيها حاضرًا، انطلاقًا من مؤشرات مقنعة في نظره، بيد أنه يُؤمل أن يتم توسيع البحث في الأطر النظرية البديلة، التي تتعلق، في رأيي، بعلم اجتماع الفعل، وهو علم في إمكانه تفسير الجانب اللاعقلاني للأفعال الجماعية والطريقة التي يختلط بها بالجانب العقلاني الأدواتي، كما أنه يبين الصلة بين المصالح الأدواتية ومشاعر العاملين في تشكُّل الأفعال الجماعية ونموها. والمقصود هو تلك الرابطة الموجودة داخل الفعل بين الجانبين الأدواتي والذاتي؛ رابطة يرجو أعضاء الحركة والمشاركون فيها ترسيخها، من خلال فعلهم لمقاومة الهيمنة التي تطغى على الحياة الاجتماعية، ولكي يعرفهم الآخرون بوصفهم عاملين، وحاملين مشروعًا بديلاً، يريدون تغيير الوسط الذي يتحركون داخله.

ويكمن الرهان الموازي في أن تُكتشف الدوافع التي تؤدي بحركات حقوقية إلى الانضمام إلى دينامية 20 فبراير المغربية وغيرها من الحركات الاحتجاجية والاجتماعية التي لحقتها متأثرةً بها أو مستفيدة من تراكماتها، وهي أسباب يمكن تفكيكها وتحليلها بالاستعانة بعلم اجتماع الفعل.

وبما أن الكتاب يعترف بتعقّد ظاهرة الاحتجاج في المغرب، وخصوصًا حركة 20 فبراير التي يتخذها أنموذجًا للتفسير، ولمّا كانت قد انضمت إليها جمعيات حقوقية ومدنية، وأحزاب سياسية، فإن كلاًّ منها تكون له أهداف خاصة مختلفة عن أهداف الآخر. لن أدعي أن الكتاب لم يتوقف عند هذه المسألة، بل إنه اجتهد، كما أشرت من قبل، في التنبيه إليها وتسجيل السبق بخصوصها في دراسة الحراك المغربي، لكن الأمر سيكون مفيدًا وممتعًا جدًّا لو يتم الانفتاح، من زاوية، على البحث الإثنوغرافي لضمان الفهم الأمثل بشأن الأسباب الموجبة للمشاركة فيها، وكذلك تحفيز الباحثين على دراسة النظريات البديلة وتجريب أطروحاتها من زاوية ثانية، وخصوصًا بعد ظهور محاولات بحثية تستفيد من التراكمات الحاصلة وتتوخى، على سبيل المثال لا الحصر، اختبار مدى قدرة التذويت والموضعة على الاشتغال داخل مسار تفاعلي منتج للفعل/ الظاهرة، وهو تفاعل يتضمن التعالق الاجتماعي التاريخي بين الفردي - الجماعي، والذاتي - الموضوعي، والشخصي - العمومي، والضيّق - الواسع، والخصوصي - العام، والمحلي - الكوني ... إلخ، ضمن ما يسمى معضلة «الألفة المفارقة»(4).

(4) منير السعيداني، «التذويت والموضعة: الداخلي والخارجي في التحليل العلمي الاجتماعي»، **عمران**، مج 8، العدد 31 (كانون الثاني/ يناير 2020)، ص 26.

في ظل هذه الدعوة التي آمل أن تمثّل حافزًا للمهتمين والباحثين في الموضوع، وأخذًا في الحسبان المعطيات الغنية التي يوفرها هذا الكتاب لهم، يبدو أن القارئ سينتبه إلى أن المؤلف خاض مغامرةَ دراسةٍ لموضوع شائك بذكاء علمي يستحق الإشارة إليه، جعلته يستشفّ أن الحركات الاحتجاجية لا تَحدثُ لأن الناس لا يستطيعون الصبر على ما يتعرضون له من عدم توافر العدالة، أو نتيجة لصور المعاناة التي يعيشونها فقط، بل من الضروري أيضًا أخذ باقي العوامل البنائية في الحسبان؛ أي تلك العلاقات الطويلة المدى بين الجماعات والتنظيمات والمؤسسات في الدولة والمجتمع. إنّ هذه الضرورة تنقل إلينا أن الاحتجاج، إضافة إلى ما يعكسه من صراعات مجتمعية، واقعيةً كانت أو افتراضيةً، سيظلان لازمة للفضاء العام، ومادة حاضرة في النقاش العمومي والبحث الأكاديمي، بالنظر إلى ما يسميه المؤلف ضعف السياسة وهشاشة التنمية كميًا وكيفيًا[5].

(5) المرجع نفسه.

المراجع

References

زين الدين، الحبيب استاتي. **الحركات الاحتجاجية في المغرب ودينامية التغيير ضمن الاستمرارية.** الدوحة/ بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2019.

________. «مجتمع الحركة الاحتجاجية: الأبعاد والدلالات». **مجلة رهانات**. العدد 47 (2018).

السعيداني، منير. «التذويت والموضعة: الداخلي والخارجي في التحليل العلمي الاجتماعي». **عمران**. مج 8، العدد 31 (كانون الثاني/ يناير 2020).

عثمان عثمانية | Otmane Atmania*

الرغبة اللامتناهية في النمو

The Infinite Desire for Growth

عنوان الكتاب:	الرغبة اللامتناهية في النمو.
عنوان الكتاب في لغته:	*Le monde est clos et le désir infini*.
المؤلف:	دانييل كوهين Daniel Cohen.
المترجم:	جين ماري تود Jane Marie Todd.
الناشر:	Princeton University Press.
سنة النشر:	2018.
عدد الصفحات:	184 صفحة.

* أستاذ محاضر، قسم الاقتصاد، كلية العلوم الاقتصادية والتجارية وعلوم التسيير، جامعة العربي التبسي – تبسة، الجزائر.
Lecturer, Department of Economics, Faculty of Economic, Business and Management Sciences, Larbi Tbessi University in Algeria.

«النمو الاقتصادي الضعيف يخلق مجتمعًا غير سعيد»(1)

«النمو هو أيضًا علامة للتقدم وتجسيد للأمل في الشؤون الإنسانية»(2)

يحاول الاقتصاديّ الفرنسي دانييل كوهين(3)، في هذا الكتاب، البحث في تاريخ الرغبة البشرية في النمو وسعيها حثيثًا عبر الزمن لتحقيقه، ويرى أن «النمو الاقتصادي هو دين العالم المعاصر، الإكسير الذي يخفف ألم الصراعات (النزاعات) الاجتماعية، والوعد بتقدم لامُنته» (ص 6). وفي هذا الإطار، يعكس فكرةً التقدم التي سعى الإنسان للوصول إليها منذ القدم، من منظور تاريخي وفلسفي يعود إلى بدايات الإنسان نفسه. ويغطي كوهين تاريخ هذه الرغبة في سبعة عشر فصلًا من خلال ثلاثة أجزاء هي: أولًا، جذور النمو، وثانيًا، مستقبل النمو، والجزء الثالث الذي يحاول فيه إعادة التفكير في الربط التاريخي بين النموّ والتقدم.

النمو الاقتصادي بين كينز وإيسترلين

يستعرض كوهين في مقدمة كتابه رأيين متضاربين لاقتصاديين شهيرين، الأول جون ماينارد كينز John Meynard Keynes (1883–1946) الذي كان متفائلًا بعودة الانتعاش والنمو بعد أزمة الكساد العظيم، ولكنه بالغ في التفاؤل؛ إذ أعلن أن الناس سيعملون ثلاث ساعات في اليوم فقط بحلول عام 2030. وقد أخطأ كينز في فهم ما يمكن أن تؤدي إليه الرغبة الإنسانية؛ فملاحقة الثروة لا تزال هدفنا الأساسي، على الرغم من أن الغرب أغنى أربع مرات مقارنةً بما كان عليه في الثلاثينيات من القرن العشرين. كما فشل كينز، على الرغم من توقعه السليم للازدهار القادم، في فهم ما يمكن أن نفعله بهذا الازدهار؛ إذ إنه لم يفهم المرونة العجيبة للرغبة الإنسانية المحضّرة لاستهلاك ثروات غير محدودة لتجد مكانها في العالم.

أما الرأي الثاني فيعود إلى عالم الاقتصاد ريتشارد إيسترلين (1926) الذي بيّن أنه في نقطة ما من الزمن حيث يكون هناك ارتباط موجب بين الدخل والسعادة، ثم مع الزمن، لا تصبح هناك علاقة بينهما، والسبب الرئيس لذلك هو تزايد تطلعات المجتمع المادية مع ارتفاع دخله؛ لذلك لا يؤدي الدخل الأعلى إلى سعادة أكبر(4). فقد تكون الولايات المتحدة الأميركية أغنى مرتين مما كانت عليه قبل 50 سنة، لكنّ مواطنيها ليسوا أسعد، وفوق ذلك كله، لم تقلّ مشاكلهم المالية، وهذا ما يعرف بـ«لغز إيسترلين». والتفسير الأبسط لهذا اللغز، كما يحاجّ دانيال كانمان Daniel Kahneman وآيموس تفيرسكي Amos Tversky، متمثّل بأنّ الثروة دومًا نسبية، فهي تقاس بنقطة مرجعية تتحول عندما تصبح الثروة أكبر. ويستخلص كوهين من ذلك أن «السعي من أجل السعادة في المجتمعات الصناعية الحديثة يسير عكس عائق أساسي وبسيط مفاده أن الحاجات دومًا نسبية» (ص 135).

(1) Daniel Cohen, *The Infinite Desire for Growth*, Jane Marie Todd (trans.) (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2018), p. 6.

(2) Smil Vaclav, *Growth: From Microorganisms to Megacities* (Cambridge, MA: The MIT Press, 2019), p. 9.

(3) دانييل كوهين هو مدير قسم الاقتصاد بالمدرسة العادية العليا بباريس، وعضو مؤسس لمدرسة باريس للاقتصاد، ومستشار سابق بالبنك الدولي.

(4) Richard A. Easterlin, *Growth Triumphant: The Twenty–first Century in Historical Perspective* (Michigan: University of Michigan Press, 1996).

ويعتقد المؤلف أن «النمو الاقتصادي بدلًا من الثروة هو مفتاح عمل مجتمعنا؛ فهو يعطي كلًّا منا أملًا في إمكان المضي قدمًا أكثر من وضعنا الحالي حتى إن كان هذا الحلم بعيد المنال» (ص 59). وفكرة التقدم هذه تطورت من عصر التنوير إلى عصر الثورة الصناعية؛ إذ كانت قيمة أخلاقية ثم أصبحت تقدمًا ماديًّا. ففي القرن الثامن عشر وجد فلاسفة التنوير طريقة لتبني عقيدة جديدة متمثّلة بالتقدم الذي حلّ محلّ الأمل المسيحي المتعلق بالخلاص القادم؛ إذ قدم التنوير فكرة التقدم للأمام من أجل شيء مختلف، شيء ينطوي على تحدٍّ وليس على حلمٍ.

الصين والغرب

كيف ظهر النمو الاقتصادي كما نفهمه اليوم أول مرة؟ ولماذا ظهر؟ وما الذي يفسر ظهوره في الغرب أول مرة، بدلًا من الصين أو مكان آخر مثلًا؟

للإجابة عن هذه الأسئلة، حذا كوهين حذو جارد دايموند Jared Diamond (1937)؛ إذ اعتبر أن نفاذ الثقافات داخل منطقة أوراسيا يمكن تفسيره بجغرافيا المنطقة المميزة. ويعود الاختلاف والتباعد بين الغرب والشرق إلى أن الغربي كان حرًا وساعيًا للازدهار، بعكس ما هو موجود في النظام الشرقي الذي يحوز فيه الحاكم كل شيء لنفسه، ويترك الناس في فقر مدقع. وكان يفترض أن الغرب وحده هو الذي كان يمتلك الموارد الفلسفية (اليونان)، والأخلاقية (المسيحية)، والعلمية (غاليليو غاليلي) والاقتصادية (تلك الخاصة ببنكَي جنوة وفلورنسا، وأمستردام ولندن)؛ أي تلك التي سمحت له باختراع الحداثة. باختصار، كان لأوروبا الفضل في خلق مصطلح الفرد Individual بالمعنى الكامل الذي نستعمله اليوم.

وبما أنه لم يكن هناك أي عائق فلسفي أو مادي يقف في مسار التحول الصيني للرأسمالية في القرن الرابع عشر، فقد كانت الفلاحة ناجعة، والأسواق أشد اندماجًا كما تشير كتابات كينيث بوميرانز Kenneth Pomeranz (1958). ويعزو فرناند بروديل Fernand Braudel (1902–1985) «المعجزة الغربية» إلى النهضة المدنية أساسًا، ذلك أن المدن لم تعد تقتصر على الأغنياء، بل أصبحت نموذجًا لمدن حرة، مستقلة ونشطة. كما أسهمت اختراعات عدة في صعود الغرب مرة أخرى، مثل البوصلة (للمساعدة على الإبحار)، وآلة الطباعة والورق (لنشر المعرفة)، وبودرة السلاح (لاستعمالها في الحروب)، وكانت هذه الاختراعات كلها صينية.

لقد كانت الصين، في القرن الرابع عشر، مؤهلة لاحتضان ثورة صناعية مثل الثورة التي حدثت في أوروبا؛ فوفقًا ليان موريس Ian Morris (1960)، فاقت الصين روما في القرنين الحادي عشر والثاني عشر. لكن هذه النهضة ستنهار تحت تأثير عامل خارجي هو اجتياح المغول في القرن الثالث عشر ثم في القرن السادس عشر، فقد قام إيفان الرهيب Ivan the terrible بغلق السهب الروسي، وهو الطريق الرابطة بين الشرق والغرب، وكان هذا سببًا رئيسًا لانتعاش الغرب.

ويعتقد كوهين أنه إذا كان هناك عامل وحيد مسؤول عن تحول الاقتصاد الأوروبي فهو «الموت الأسود» (الطاعون) في القرن الرابع عشر، وهو ما يكافئ – بالنسبة إلى نظام إقطاعي – أزمة السوق المالية سنة 1929 للرأسمالية الغربية. فقد أدى ذلك إلى زيادة أجور الفلاحين إلى

ضعفَي مستواها العادي. لكن بعد عودة عدد السكان إلى النمو، عادت الأجور إلى مستواها العادي إلا في إنكلترا وهولندا، ومردّ ذلك إلى أن البلدين استفادا من تدفق التجارة الذي حدث في مطلع الاستكشافات في القرنين السادس عشر والسابع عشر. ويذكر المؤرخ الاقتصادي روبرت آلن Robert Allen (1947) أن تلك الأجور المنخفضة لم تخلق حوافز للتنمية الاقتصادية؛ فما الذي يدعو إلى جعْل العمل آليًّا، عندما تكون تكلفته مساوية لصفر؟ ولكن التذبذب الذي حدث بسبب الطاعون الأسود غيّر الاتجاه. ففي منتصف القرن الثامن عشر، مع مطلع الثورة الصناعية، كانت الأجور في إنكلترا أعلى بنسبة 60 في المئة من الأجور التي في فرنسا، وهذه الوضعية رفعت من حافز أتمتة العمل (ص 51).

صعود الرأسمالية

إن الحرب وما تتطلبه من تكاليف، ودفع أجور المرتزقة هو ما زاد حاجة الممالك إلى النقود، وهذا ما خلق رأسمالية مالية مصممة على امتصاص الدين العام المتزايد على نحو مستمر، وكان هذا الأمر إحدى المساهمات القليلة لأوروبا في تطوير الرأسمالية في ذلك الوقت.

وعلى طريقة ماكس فيبر Max Weber (1864–1920)، وباستعارة عنوان كتابه **الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية** أيضًا، يذكر كوهين كيف أنّ جون كالفن John Calvin (1509–1564) (الذي تنسب إليه الكالفنية Calvinism) أسهم في تحرير التجار من «الحرام»، فقد رأى أن «الأغنياء ليسوا عمل الشيطان، بل دليل الاختيار الإلهي» (ص 48). وبينت أعمال دوغلاس نورث Douglas North (1920–2015) وزملائه، مع الأعمال الحديثة لدارون آيسموغلو Daron Acemoglu (1967) وجيمس روبينسون James Robinson (1960)، على نحو مقنع، أن الثورة المجيدة في الفترة 1688–1689 كانت لحظة حاسمة في صعود الرأسمالية الحديثة، والاتفاق بين الرأسمالية والدين، وهو ما وصفه فيبر بروح الرأسمالية.

ثلاثة انفجارات عظيمة

هناك انفجاران عظيمان غيّرا مسار وجودنا خلال فترة قصيرة. فالانفجار الأول ناتج من اختراع الزراعة التي سببت انفجارًا سكانيًا لا يزال مستمرًا إلى اليوم؛ فقد ارتفع عدد السكان من 5 ملايين قبل 10 آلاف سنة مضت إلى 200 مليون بعد الميلاد في زمن المسيح، ويتوقع أن يصل إلى 10 مليارات بحلول عام 2050. أما الانفجار الثاني فيتعلق بالثورة العلمية للقرن السابع عشر التي جعلت نمو المعرفة أسيًا، وهي التي منحت الغرب الأسبقية، وقلبت فهم العالم رأسًا على عقب، وأصبحت، بسرعة، القوة القائدة للحياة الاقتصادية.

ويشير كوهين إلى أننا نعيش عصر الانفجار العظيم الثالث، الذي لا وصف له أفضل ممّا وصفه به بول كروتزن Paul Crutzen (1933)، الحائز على جائزة نوبل في الكيمياء، وذلك حينما وصفه بـ «أنثروبوسين» Anthropocene، ويتميز هذا العصر بالانتقال من العالم الذي تسيطر عليه الطبيعة إلى عالم يسيطر عليه الإنسان. وتوضح إحدى الإحصائيات التي تشير إلى معنى هذا المصطلح أنه «في الزمن الذي تم فيه تطوير الفلاحة، مثّل الإنسان وقطعانه وباقي الحيوانات الأليفة أقل من 0.1 في المئة من كل الثدييات في

الأرض، أما الآن فأصبحت نسبة الإنسان مع تلك الكائنات تمثّل أكثر من 90 في المئة» (ص 62).

الانتقال الديموغرافي

يبدو أن التاريخ الاقتصادي، كما يرى كوهين، يراوح بين فترات نمو وأزمة، وهذا مردّه إلى وفرة الموارد أو عدمها. لكن الأفكار الجديدة التي يخلقها الإنسان تدفع حدود الممكن إلى الوراء؛ فقدرة الناس على الاختراع تميل إلى حل المشكلات التي تسببها الزيادة السكانية، كما بينت ذلك عالمة الاقتصاد الدنماركية إيستر بوزراب Easter Boserup (1910–1999).

يذكر المؤلف أن إحدى الدراسات قدمت استقراءً للنمو السكاني على أساس المشاهدات التي تمت خلال آخر عشرة آلاف سنة، وأنها توصلت إلى أن سكان الأرض سيصلون إلى نقطة اللانهاية في 13 تشرين الثاني/ نوفمبر 2026 (ص 29)، وأنه لا يمكننا تجاوز ذلك في المستقبل إلا من خلال انتقال ديموغرافي. وفيما يشبه المعجزة، حدث تحول كبير في العالم بسبب تراجع معدلات الخصوبة، ولا شك في أننا سنصل إلى الانتقال الديموغرافي قريبًا.

وبحسب الأمم المتحدة، سيتم الوصول إلى الانتقال الديموغرافي لكل الكوكب في عام 2050 على أقصى تقدير؛ إذ ستشهد معدلات الخصوبة انخفاضًا آنذاك. ويفسر الاقتصاديون ذلك بأنه نتيجة لتحسن آفاق النمو؛ فعندما يكون للنساء أجور عالية، يخترن أن يكون لهن عدد قليل من الأولاد، والتفسير الأساسي الذي قدمته الأمم المتحدة في هذا السياق هو تفسير ثقافي. فالنساء عبر العالم شاهدن على التلفاز حياة مثالية أغرتهن؛ حياة النساء الغربيات أو اليابانيات اللاتي صرن مثالًا للتحرر. ويستخلص كوهين من كل ذلك أن «الإنسانية تجاوزت الأسوأ (الذي كان متوقعًا سلفًا) بفضل التغيير الراديكالي الذي لم يتوقعه أحد من قبل: الانتقال الديموغرافي» (ص 151، 152).

مستقبل النمو

يعتقد كوهين أن النمو هو في صلب الأزمة السياسية والأخلاقية التي تواجهها المجتمعات الغربية؛ إذ تعتمد على النمو أكثر مما نحن محضّرون لقبوله. فاعتمادًا على ما إذا كان النمو قويًّا أو ضعيفًا، تتم مكافأة الأفراد أو معاقبتهم، تبعًا لمجهوداتهم، ليصبحوا من ثمّ أعضاءً محترمين في المجتمع، سواء بإيجاد عمل أو بقياس أنفسهم مقابل أندادهم.

بقي نمو دخل الفرد غير موجود تقريبًا حتى عام 1750، ثم أخذ معدل النمو الاقتصادي في الارتفاع ليبلغ 0.5 في المئة في القرن الثامن عشر، و1 في المئة في القرن التاسع عشر، و2 في المئة في القرن العشرين. ويتساءل كوهين: هل يمكن لمعدل النمو أن يتضاعف من جديد في القرن الحادي والعشرين ليصل إلى 4 في المئة؟

يرى عالم المستقبليات راي كورزفايل Ray Kurzweil (1948) أن أي مرحلة من التاريخ الإنساني تأتي أسرع بـ 10 مرات مما كانت عليه من قبل (مثلًا؛ الزراعة قبل 10000 سنة، وآلة الطباعة قبل 1000 سنة، والكهرباء قبل 100 سنة، والإنترنت قبل 10 سنوات)، وعلى الرغم من أن أكبر مراحل التقدم الإنساني احتاجت إلى الآلاف السنوات لتتطور، فقد احتاجت الطباعة، مثلًا، إلى نحو 100 سنة، في حين اجتاحت الهواتف الذكية الكوكب في عقد من الزمن. ووفق رأي

كورزفايل، ستبدأ المرحلة القادمة في عام 2020، عندما تتجاوز الحواسيب اختبار تيورينغ Turing؛ أي إن الإنسان لن يصبح قادرًا على التمييز بين إن كان يخاطب حاسوبًا أو إنسانًا آخر.

لكن روبرت غوردون Robert Gordon (1940) يجادل بقوة بأن النمو المندفع للقرن العشرين لن يتكرر في القرن الحادي والعشرين، ذاكرًا مثال النقل؛ إذ لاحظ أنه منذ عام 1958 تجمدت سرعة السفر، بل تراجعت. ومع أنها خفضت من تلويث البيئة، فإنها لم تشبع حاجة جديدة. وقد توصل إلى نتيجة «استفزازية» مفادها أن فكرة النمو في القرن العشرين المرتكزة على الاستهلاك بالكتلة، تختفي أمام أعيننا، لكننا لا نقبل ذلك إلى الآن.

ويرى كوهين أن العالم يصبح رقميًا، واللغز المركزي لزمننا هو أن وعد الثورة الرقمية لا ينعكس في إحصائيات حول النمو الاقتصادي، مع استمرار انخفاض نمو الدخل الفردي في الدول المتقدمة. وفي الحصيلة، يفيدنا بإشارة إيجابية حول النمو؛ فـ «الرغبة الإنسانية مرنة جدًا، وهي تتأثر بالظروف الاجتماعية التي تعبّر عنها؛ ما يجعلها غير مشبعة ولانهائية» (ص 151، 152).

مناقشة

لقد قدم كوهين دراسة ضاربة في الزمن لفكرة النمو والتقدم، والسعي الإنساني للوصول إليهما عبر التاريخ، ولا سيما من عصر التنوير إلى يومنا هذا. لكن الكتاب لم يخلُ من المبالغة، فقد عاد إلى بدايات الإنسان الأولى من دون أي رابط يذكر بالتقدم، كما أن الأفكار جاءت متناثرة وغير مترابطة على نحو أظهر أنّ الكتاب بمنزلة مجموعة مقالات، وأنه ليس قالبًا واحدًا.

لقد انتقل المؤلف من موضوع إلى آخر كأنه يقدم لمحات عن كل منها، من دون أن يتناول بعمق أيًّا منها. كما أنه لم يقدم أي إجابات عن الأسئلةً التي طرحها؛ وبناءً عليه فإنّ كتابه متمثل بكثير من الأسئلة وقليل من الإجابات، ولم يوضح، بأي شكل من الأشكال، ما الذي يجب فعله لتحقيق النمو الذي يشبع رغباتنا. كما أن الكتاب، شأنه شأن كثير من الكتابات الحديثة، شديد التركيز على الغرب Occident-centric، على الرغم من التطور الذي تشهده كثير من الاقتصادات الأخرى في عدّة دول، مثل الصين التي تنافس الولايات المتحدة اليوم بشدة، ولا سيما في التكنولوجيات العالية وتطويرات الذكاء الاصطناعي، والتي يتوقع أن تقود نمو الاقتصاد العالمي في المستقبل.

وعلى الرغم من أن كوهين تطرق إلى عمل توماس بيكيتي Thomas Piketty (1971)[5] الضخم حول التفاوت بعنوان: **رأس المال في القرن الحادي والعشرين**، فإنه لم يوضح كيف أن النمو الذي يتحدث عنه قد لا يفيد الجميع. لقد جاء الاقتصاديان كريستوف لكنر Cristoph Lakner وبرانكو ميلانوفيتش Branko Milanovic، في عام 2015، بمنحنى اصطلح الاقتصاديون على تسميته بـ «منحنى الفيل» The Elephant Curve[6]، وهو منحنًى يربط بين النمو والتفاوت في الاستفادة منه، وعند تمثيله بيانيًا ينتج في منحنى يشبه الفيل، وقد بيّن بيكيتي من خلاله العلاقة

(5) Thomas Piketty, *Capital in the Twenty-First Century* (trans.) (Cambridge, Ma/ London: Harvard University Press, 2014).

(6) Cristoph Lakner & Branko Milanovic, «Global Income Distribution: From the Fall of the Berlin Wall to the Great Recession,» *The World Bank Economic Review*, vol. 30, no. 2 (2016), pp. 203-232, accessed on 25/2/2020, at: https://bit.ly/37YNtUn

بين النمو الاقتصادي والتفاوت؛ إذ إن أصحاب المئويات (60–90) من التوزيع العالمي (أي غير المنتمين إلى الـ 60 في المئة الأقل دخلًا، ولا إلى الـ 10 في المئة الأعلى دخلًا)، الذين يمثّلون المجال المتعلق بالطبقات المتوسطة والشعبية للدول الغنية، لم يستفيدوا من النمو العالمي في الفترة 1980–2018؛ فهذا النمو استفادت منه المجموعات الأخرى الموجودة في الأعلى وفي الأسفل، أي الأسر في الدول الفقيرة والناشئة (ظَهْر الفيل خاصة بين 20–40 في المئة)، وأيضًا الأسر الأغنى في الدول الغنية وكل العالم (أعلى الخرطوم، أعلى من المئوية 99، أي 1 في المئة من الدخول الأعلى في العالم، وخاصة 0.1 في المئة و0.01 في المئة الأعلى)[7].

ومع أن كوهين كان قد ذكر الثورة الرقمية التي نعيشها اليوم، وأشار إلى عدم تأثيرها في إحصائيات النمو الحالية، فإنه لم يبيّن كيف يمكن للتطويرات الحديثة في مجالات الذكاء الاصطناعي، و«البلوكتشين»، وإنترنت الأشياء، وغيرها، أن تكون رافعة للنمو خلال العقود

(7) Thomas Piketty, *Capital et idéologie*, Series: Les livres du nouveau monde (Paris: Seuil, 2019), p. 41.

القادمة؛ إذ تقدر شركة الاستشارة PwC أن هذه التكنولوجيا ستساهم بنحو 16 تريليون دولار أميركي في الناتج المحلي الخام العالمي بحلول عام 2030[8]. وهي قيمة لا يمكن إغفالها إن كنّا نتحدث عن النمو.

وفيما يخص الصين وأوروبا، يبدو أن كوهين لم يتطرف في الرأي، كما فعل لوسيان بويا[9]، المؤرخ الروماني، الذي رأى أن الغرب تقدم على الصين لأنه كان أعلى منها أصلًا، بل أرجع ذلك أساسًا إلى غلق السهب الروسي من طرف المغول، لكنه أهمل تأثير ما يسميه جويل موكير[10] بـ «الثقافة» في هذا الشأن؛ إذ بيّن موكير أن نوعًا من الثقافة هو السبب في أن الحافز للنمو حدث في أوروبا وليس في الصين، فحركتا التنوير والثورة الصناعية لم تكونا تطورات خارجية، ولكنهما كانتا تسلسلًا في السلوكيات في أوروبا الغربية.

(8) Kai–Fu Lee, «The Four Waves of AI,» *Fortune*, vol. 178, no. 5 (2018), p. 94.

(9) Lucian Boia, *La fin de l'occident: Vers le monde de demain?* ADARL (trad.) (Paris: Manitoba; Les Belles Lettres, 2018).

(10) Joel Mokyr, *A Culture of Growth: The Origins of the Modern Economy* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017).

المراجع

References

Boia, Lucian. *La fin de l'occident: Vers le monde de demain?* ADARL (trad.). Paris: Manitoba; Les Belles Lettres, 2018.

Cohen, Daniel. *The Infinite Desire for Growth*. Jane Marie Todd (trans.). Princeton: Princeton University Press, 2018.

Easterlin, Richard A. *Growth Triumphant: The Twenty–first Century in Historical Perspective*. Michigan: University of Michigan Press, 1996.

Lakner, Cristoph & Branko Milanovic. «Global Income Distribution: From the Fall of the Berlin Wall to the Great Recession.» *The World Bank Economic Review*. vol. 30, no. 2 (2016). at: https://bit.ly/37YNtUn

Lee, Kai–Fu. «The Four Waves of AI.» *Fortune*. vol. 178, no. 5 (2018).

Mokyr, Joel. *A Culture of Growth: the Origins of the Modern Economy*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2017.

Piketty, Thomas. *Capital et idéologie*. Series: Les livres du nouveau monde. Paris: Seuil, 2019.

________. *Capital in the Twenty–First Century*. Arthur Goldhammer (trad.). Cambridge, MA/ London: Harvard University Press, 2014.

Vaclav, Smil. *Growth: From microorganisms to Megacities*. Cambridge, MA: The MIT Press, 2019.

مجلة **عمران** للعلوم الاجتماعية دورية محكّمة تصدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. تحمل الرقم الدولي المعياري (ISSN: 2305–2473). وقد صدر عددها الأوّل في صيف 2012. وهي دورية فصلية محكّمة تصدر مرة واحدة كلّ ثلاثة أشهر، ولها هيئة تحرير علمية أكاديمية مختصة وهيئة استشارية دولية فاعلة تشرف على عملها، وتستند إلى ميثاق أخلاقي لقواعد النشر وللعلاقة بينها وبين الباحثين. كما تستند إلى لائحة داخلية تنظّم عمل التحكيم، وإلى لائحة معتمدة بالقراء (المحكّمين) في الاختصاصات كافة.

يستوحي اسم المجلة مفهوم «العمران» الخلدونيّ بمدّخراته الأصيلة وإشعاعاته المتجددة. وقد ولدت فكرتها من أسئلة وإشكاليات المأزق المنهجي والوظيفي الذي تواجهه العلوم الاجتماعية والإنسانية العربيّة في مرحلة التغيّرات الاجتماعية الكبرى الجارية في الوطن العربيّ. وتندرج المجلة في سلسلة دوريات العلوم الاجتماعية والإنسانية في الوطن العربيّ والعالم، وتعمل على بلورة هوية أساسية لها بوصفها مجلّةً/مشروعًا، مستعيدةً تقاليد المجلات والدوريات التي أنتجت اتجاهات وحركات ومدارس علمية وفكرية. وهي تطمح في ذلك إلى أن تمثّل نقلةً نوعية في مجالات هذه العلوم، تقوم على مقاربة اختصاصات العلوم الاجتماعية ومناهجها بوصفها وحدة متكاملة فيما هو قريب من «المنهج التكاملي» العابر الاختصاصات في إطار الغاية العليا للعلوم الاجتماعية وهي «الحرية» بصفتها جوهر التفكير الذي هو جوهر الإنسان.

تعتمد مجلة **عمران** في انتقاء محتويات أعدادها المواصفات الشكلية والموضوعية للمجلات الدولية المحكّمة، وفقًا لما يلي:

- **أولًا:** أن يكون البحث أصيلًا معدًّا خصيصًا للمجلة، وألّا يكون قد نشر جزئيًا أو كليًا أو نشر ما يشبهه في أيّ وسيلة نشر إلكترونية أو ورقية، أو قدّم في أحد المؤتمرات العلمية من غير المؤتمرات التي يعقدها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، أو إلى أيّ جهة أخرى.
- **ثانيًا:** أن يرفق البحث بالسيرة العلمية (C.V.) للباحث باللغتين العربية والإنكليزية.
- **ثالثًا:** يجب أن يشتمل البحث على العناصر التالية:

1. عنوان البحث باللغتين العربية والإنكليزية، وتعريف موجز بالباحث والمؤسسة العلمية التي ينتمي إليها.

2. الملخّص التنفيذي باللغتين العربية والإنكليزية في نحو 100 كلمة، والكلمات المفتاحية (Keywords) بعد الملخّص، ويقدّم الملخص بجمل قصيرة ودقيقة وواضحة إشكالية البحث الرئيسة، والطرائق المستخدمة في بحثها، والنتائج التي توصّل إليها البحث.

3. تحديد مشكلة البحث، وأهداف الدراسة، وأهميتها، والمراجعة النقدية لما سبق وكُتب عن الموضوع، بما في ذلك أحدث ما صدر في مجال البحث، وتحديد مواصفات فرضية البحث أو أطروحته، ووضع التصوّر المفاهيمي وتحديد مؤشّراته الرئيسة، ووصف منهجية البحث، والتحليل والنتائج، والاستنتاجات. على أن يكون البحث مذيّلًا بقائمة المصادر والمراجع التي أحال إليها الباحث، أو التي يشير إليها في المتن. وتذكر في القائمة بيانات البحوث بلغتها الأصلية (الأجنبية) في حال العودة إلى عدة مصادر بعدة لغات.

4. أن يتقيد البحث بمواصفات التوثيق وفقًا لنظام الإحالات المرجعية الذي يعتمده المركز (ملحق 1: أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع).

5. أن يقع البحث في مجال أهداف المجلة واهتماماتها البحثية بالمعنى الواسع للعلوم الاجتماعية شاملًا الدراسات الاقتصادية والسكانية والبيئية، وما شاكل ذلك.

6. تهتم المجلة بنشر مراجعات نقدية للكتب المهمة التي صدرت حديثًا في مجالات اختصاصها بأيّ لغة من اللغات، شرط ألّا يكون قد مضى على صدورها أكثر من ثلاث سنوات، وألّا يتجاوز عدد كلماتها 2800 – 3000 كلمة. ويجب أن يقع هذا الكتاب في مجال اختصاص الباحث أو في مجال اهتماماته البحثية الأساسية، وتخضع المراجعات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

7. تفرد المجلة بابًا خاصًا للمناقشات لفكرة أو نظرية أو قضية مثارة في مجال العلوم الاجتماعية لا يتجاوز عدد كلمات المناقشة 2800 – 3000 كلمة، وتخضع المناقشات إلى ما تخضع له البحوث من قواعد التحكيم.

8. يراوح عدد كلمات البحث، بما في ذلك المراجع في الإحالات المرجعية والهوامش الإيضاحية، وقائمة المراجع وكلمات الجداول في حال وجودها، والملحقات في حال وجودها، بين 6000 – 8000 كلمة، وللمجلة أن تنشر، بحسب تقديراتها وبصورة استثنائية، بعض البحوث والدراسات التي تتجاوز هذا العدد من الكلمات، ويجب تسليم البحث منضّدًا على برنامج وورد (Word)، على أن يكون النص العربي بنوع حرف واحد وليس أكثر من نوع، وأن يكون النص الإنكليزي بحرف (Times New Roman) فقط، أي أن يكون النص العربي بحرف واحد مختلف تمامًا عن نوع حرف النص الإنكليزي الموحد.

9. في حال وجود صور أو مخططات أو أشكال أو معادلات أو رسوم بيانية أو جداول، ينبغي إرسالها بالطريقة التي استغلت بها في الأصل بحسب برنامجَي اكسل(Excel) أو وورد (Word)، كما يجب إرفاقها بنوعية جيدة (High Resolution) كصور أصلية في ملف مستقل أيضًا.

- **رابعًا:** يخضع كلّ بحث إلى تحكيم سري تام، يقوم به قارئان (محكّمان) من القراء المختصين اختصاصًا دقيقًا في موضوع البحث، ومن ذوي الخبرة العلمية بما أنجز في مجاله، ومن المعتمدين

في قائمة القرّاء في المركز. وفي حال تباين تقارير القراء، يحال البحث إلى قارئ مرجّح ثالث. وتلتزم المجلة موافاة الباحث بقرارها الأخير؛ النشر/ النشر بعد إجراء تعديلات محددة/ الاعتذار عن عدم النشر، وذلك في غضون شهرين من استلام البحث.

- **خامسًا:** تلتزم المجلة ميثاقًا أخلاقيًا يشتمل على احترام الخصوصية والسرية والموضوعية والأمانة العلمية وعدم إفصاح المحرّرين والمراجعين وأعضاء هيئة التحرير عن أيّ معلوماتٍ بخصوص البحث المحال إليهم إلى أيّ شخصٍ آخر غير المؤلّف والقراء وفريق التحرير (ملحق 2).

1. يخضع ترتيب نشر البحوث إلى مقتضيات فنية لا علاقة لها بمكانة الباحث.

2. لا تدفع المجلة مكافآتٍ ماليّة عن المواد – من البحوث والدراسات والمقالات – التي تنشرها؛ مثلما هو متَّبَعٌ في الدوريات العلمية في العالم. ولا تتقاضى المجلة أيّ رسوم على النشر فيها.

(الملحق 1)

أسلوب كتابة الهوامش وعرض المراجع

1- الكتب

اسم المؤلّف، **عنوان الكتاب**، اسم المترجم أو المحرّر، الطبعة (مكان النشر: الناشر، تاريخ النّشر)، رقم الصّفحة.

– نبيل علي، **الثقافة العربية وعصر المعلومات**، سلسلة عالم المعرفة 265 (الكويت: المجلس الوطني للثّقافة والفنون والآداب، 2001)، ص 227.

– كيت ناش، **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**، ترجمة حيدر حاج إسماعيل (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013)، ص 116.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق غير الموالي مباشرةً على النّحو التالي مثلًا: ناش، ص 117.

أما إن وُجد أكثر من مرجع واحد للمؤلّف نفسه، ففي هذه الحالة يجري استخدام العنوان مختصرًا: ناش، **السوسيولوجيا**، ص 117.

ويُستشهد بالكتاب في الهامش اللاحق الموالي مباشرةً على النّحو التالي: المرجع نفسه، ص 118.

أمّا في قائمة المراجع فيرد الكتاب على النّحو التالي:

– ناش، كيت. **السوسيولوجيا السياسية المعاصرة: العولمة والسياسة والسلطة**. ترجمة حيدر حاج إسماعيل. بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2013.

وبالنسبة إلى الكتاب الذي اشترك في تأليفه أكثر من ثلاثة مؤلفين، فيُكتب اسم المؤلف الرئيس أو المحرر أو المشرف على تجميع المادة مع عبارة «وآخرون». مثال:

– السيد ياسين وآخرون، **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**، ط 4 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991)، ص 109.

ويُستشهد به في الهامش اللاحق كما يلي: ياسين وآخرون، ص 109.

أمّا في قائمة المراجع فيكون كالتالي:

- ياسين، السّيد وآخرون. **تحليل مضمون الفكر القوميّ العربيّ**. ط 4. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1991.

2- الدوريات

اسم المؤلّف، «عنوان الدّراسة أو المقالة»، **اسم المجلّة**، المجلّد و/أو رقم العدد (سنة النّشر)، رقم الصّفحة. مثال:

- محمد حسن، «الأمن القوميّ العربيّ»، **إستراتيجيات**، المجلد 15، العدد 1 (2009)، ص 129.

أمّا في قائمة المراجع، فنكتب:

- حسن، محمد. «الأمن القوميّ العربي». **إستراتيجيات**. المجلد 15. العدد 1 (2009).

3- مقالات الجرائد

تكتب بالترتيب التالي (تُذكر في الهوامش فحسب، ومن دون قائمة المراجع). مثال:

- إيان بلاك، «الأسد يحثّ الولايات المتحدة لإعادة فتح الطّرق الدبلوماسية مع دمشق»، **الغارديان**، 2009/2/17.

4- المنشورات الإلكترونية

عند الاقتباس من مواد منشورة في مواقع إلكترونية، يتعين أن تذكر البيانات جميعها ووفق الترتيب والعبارات التالية نفسها: اسم الكاتب إن وجد، «عنوان المقال أو التقرير»، **اسم السلسلة** (إن وُجد)، اسم الموقع الإلكتروني، تاريخ النشر (إن وُجد)، شوهد في 2016/8/9، في: ......http://www.

ويتعين ذكر الرابط كاملًا، أو يكتب مختصرًا بالاعتماد على مُختصِر الروابط (Bitly) أو (Google Shortner). مثل:

- «ارتفاع عجز الموازنة المصرية إلى 4.5%»، الجزيرة نت، 2012/12/24، شوهد في 2012/12/25، في: http://bit.ly/2bAw2OB

- «معارك كسر حصار حلب وتداعياتها الميدانية والسياسية»، **تقدير موقف**، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2016/8/10، شوهد في 2016/8/18، في: http://bit.ly/2b3FLeD

(الملحق 2)

أخلاقيات النشر في مجلة عمران

1. تعتمد مجلة عمران قواعد السرية والموضوعية في عملية التحكيم، بالنسبة إلى الباحث والقراء (المحكّمين) على حدّ سواء، وتُحيل كل بحث قابل للتحكيم على قارئين معتمديْن لديها من ذوي الخبرة والاختصاص الدقيق بموضوع البحث، لتقييمه وفق نقاط محددة. وفي حال تعارض التقييم بين القراء، تُحيل المجلة البحث على قارئ مرجّح آخر.

2. تعتمد مجلة عمران قُراء موثوقِين ومجرّبِين ومن ذوي الخبرة بالجديد في اختصاصهم.
3. تعتمد مجلة عمران تنظيمًا داخليًا دقيقًا واضح الواجبات والمسؤوليات في عمل جهاز التحرير ومراتبه الوظيفية.
4. لا يجوز للمحرّرين والقراء، باستثناء المسؤول المباشر عن عملية التحرير (رئيس التحرير أو من ينوب عنه) أن يبحث الورقة مع أيّ شخص آخر، بما في ذلك المؤلّف. وينبغي الإبقاء على أيّ معلومةٍ متميّزة أو رأيٍ جرى الحصول عليهِ من خلال القراءة قيد السرّية، ولا يجوز استعمال أيٍّ منهما لاستفادةٍ شخصية.
5. تقدّم المجلة في ضوء تقارير القراء خدمة دعم فنّي ومنهجي ومعلوماتي للباحثين بحسب ما يستدعي الأمر ذلك ويخدم تجويد البحث.
6. تلتزم المجلة بإعلام الباحث بالموافقة على نشر البحث من دون تعديل أو وفق تعديلات معينة، بناءً على ما يرد في تقارير القراءة، أو الاعتذار عن عدم النشر، مع بيان أسباب الاعتذار.
7. تلتزم مجلة عمران بجودة الخدمات التدقيقية والتحريرية والطباعية والإلكترونية التي تقدمها للبحث.
8. احترام قاعدة عدم التمييز: يقيّم المحرّرون والمراجعون المادّة البحثية بحسب محتواها الفكري، مع مراعاة مبدأ عدم التمييز على أساس العرق أو الجنس الاجتماعي أو المعتقد الديني أو الفلسفة السياسية للكاتب، أو أي شكل من أشكال التمييز الأخرى، عدا الالتزام بقواعد ومناهج ولغة التفكير العلمي في عرض وتقديم الأفكار والاتجاهات والموضوعات ومناقشتها أو تحليلها.
9. احترام قاعدة عدم تضارب المصالح بين المحررين والباحث، سواء كان ذلك نتيجة علاقة تنافسية أو تعاونية أو علاقات أخرى أو روابط مع أيّ مؤلّف من المؤلّفين، أو الشركات، أو المؤسّسات ذات الصّلة بالبحث.
10. تتقيد مجلة عمران بعدم جواز استخدام أيّ من أعضاء هيئتها أو المحررين المواد غير المنشورة التي يتضمنها البحث المُحال على المجلة في أبحاثهم الخاصة.
11. حقوق الملكية الفكرية: يملك المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات حقوق الملكية الفكرية بالنسبة إلى المقالات المنشورة في مجلاته العلمية المحكّمة، ولا يجوز إعادة نشرها جزئيًّا أو كلّيًا، سواءٌ باللغة العربية أو مترجمة إلى لغات أجنبية، من دون إذنٍ خطي صريح من المركز العربي.
12. تتقيد مجلة عمران في نشرها لمقالات مترجمة تقيّدًا كاملًا بالحصول على إذن الدورية الأجنبية الناشرة، وباحترام حقوق الملكية الفكرية.
13. المجانية: تلتزم مجلة عمران بمجّانية النشر، وتُعفي الباحثين والمؤلّفين من جميع رسوم النشر.

(Annex II)

Ethical Guidelines for Publication in *Omran*

1. The editorial board of Omran upholds the confidentiality and the objectivity the peer review process. The peer review process is anonymized, with editors selecting referees for specific manuscripts based on a set of pre–determined, professional criteria. In where two reviewers cannot agree on the value of a specific manuscript, a third peer reviewer will be selected.
2. *Omran* relies on a network of experienced, pre–selected peer reviewers who are current in their respective fields.
3. *Omran* adopts a well–defined internal organization with clear duties and obligations to be fulfilled by the editorial board.
4. Disclosure: With the exception of the editor in charge of the editing process (normally the Editor–in–Chief or designated deputies), neither the editors, nor the peer reviewers, are allowed to discuss the manuscript with third parties, including the author. Information or ideas obtained in the course of the reviewing and editing processes and must be treated in confidence and must never be used for personal financial or other gain.
5. When deemed necessary based on the reviewers' reports, the journal may offer researchers methodological, technical and other assistance in order to improve the quality of their submissions.
6. The editors of *Omran* are committed to notifying the authors of all submitted pieces of the acceptance or otherwise of their manuscripts for publication. In cases where the editors of *Omran* reject a manuscript, the author will be informed of the reasons for doing so.
7. *Omran* is committed to providing quality professional copy editing, proof reading and online publishing services.
8. Impartiality: The editors and the reviewers evaluate manuscripts for their intellectual and academic merit, without regard to race, ethnicity, gender, religious beliefs or political views of the authors.
9. Conflicts of interest: Editors and peer reviewers should not consider manuscripts in which there is a conflict of interests resulting from competitive, collaborative or other relationships or connections with any of the authors, companies, or institutions connected to the papers.
10. Confidentiality: Unpublished data obtained through peer review must be kept confidential and cannot be used for personal research.
11. Intellectual property and copyright: The ACRPS retains copyright to all articles published in its peer reviewed journals. The articles may not be published elsewhere fully or partially, in Arabic or in another language without an explicit written authorization from the ACRPS.
12. The editorial board of *Omran* fully respects intellectual property when translating and publishing an article published in a foreign journal, and will seek the right to translate and publish any work from the copyright holder before proceeding to do so.
13. *Omran* does not make payments for manuscripts published in the journal, and all authors and researchers are exempt from publication fees.

– Michael Pollan, *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals* (New York: Penguin, 2006), pp. 99–100.

– Gabriel García Márquez, *Love in the Time of Cholera*, Edith Grossman (trans.) (London: Cape, 1988), pp. 242–55.

In quotes not immediately following the reference: Pollan, p. 31.

Where there are several references by the same author, add a short title: Pollan, *Omnivore's Dilemma*, p. 31.

In quotes immediately following the reference: Ibid., p. 32.

The corresponding bibliographical entry:

– Pollan, Michael. *The Omnivore's Dilemma: A Natural History of Four Meals*. New York: Penguin, 2006.

For books by three or more authors, in the note, list only the first author, followed by et al.:

– Michael Gibbons et al., *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies* (London: Sage, 1994), pp. 220–221.

In later quotes: Gibbons et al., p. 35.

The corresponding bibliographical entry:

– Michael Gibbons et al. *The New Production of Knowledge: The Dynamics of Science and Research in Contemporary Societies*. London: Sage, 1994.

II– Periodicals

Author's name, «article title,» *journal title*, volume number, issue number (Month/season Year), page numbers.

– Joshua I. Weinstein, «The Market in Plato's Republic,» *Classical Philology*, no. 104 (2009), p. 440.

The corresponding bibliographical entry:

– Weinstein, Joshua I. «The Market in Plato's Republic.» *Classical Philology*. no. 104 (2009).

III– Articles in a Newspaper or Popular Magazine

N.B. Cited only in footnotes, not in the references/bibliography. Example:

– Ellen Barry, «Insisting on Assad's Exit Will Cost More Lives, Russian Says,» *The New York Times*, 29/12/2012.

IV– Electronic Resources

When quoting electronic resources on websites, please include all the following: Author's name (if available), «The article or report title,» *series name* (if available), website's name, date of publication (if available), accessed on 9/8/2016, at: http://www...

The full link to the exact page should be included. Please use an URL Shortener (Bitly) or (Google Shortner). Example:

– John Vidal, «Middle East faces water shortages for the next 25 years, study says,» *The Guardian*, 27/8/2015, accessed on 31/10/2015, at: http://bit.ly/2k97Wxw

– Policy Analysis Unit–ACRPS, «President Trump: An Attempt to Understand the Background,» *Assessment Report*, The Arab Center for Research and Policy Studies, accessed on 10/11/2016, at: http://bit.ly/2j36v5S

- iv. All research papers submitted for consideration must adopt the referencing guidelines adopted by the Arab Center for Research and Policy Studies (See Appendix I for a complete guide to the reference style used across all of our journals).
- v. All submitted works must fall within the broad scope of *Omran*, including economics, demographics, and environmental science.
- vi. Book reviews of between 2,800 and 3,000 words in length will be considered for submission to the journal, provided that the book covers a topic which falls within the scope of the journal and within the reviewer's academic specialization and/or main areas of research. Reviews are accepted for books written in any language, provided they have been published in the previous three years. Book reviews are subject to the same quality standards which apply to research papers.
- vii. *Omran* carries a special section devoted to discussions of a specific theme which is a matter of current debate within the social sciences. These essays must be between 2,800 and 3,000 words in length. They are subject to the same refereeing standards as research papers.
- viii. All submissions are to be between 6,000 and 8,000 words in length, inclusive of a bibliography, footnotes, appendices and the caption texts on images. The editors retain the right to publish longer pieces at their discretion. Research papers should be submitted typed on «Word». The Arabic text should be in the same font and not several fonts, and the English text should only be in «Times New Roman» font. Accordingly, the Arabic text should be in one single font totally different from the unified English font.
- ix. All diagrams, charts, figures and tables must be provided in a format compatible with either Microsoft Office's spreadsheet software (Excel) or Microsoft Office's word processing suite (Word), alongside high–resolution images. Charts will not be accepted without the accompanying data from which they were produced.

4. The peer review process for *Omran* and for all journals published by the ACRPS is conducted in the strictest confidence. Two preliminary readers are selected from a short list of approved reader–reviewers. In cases where there is a major discrepancy between the first two readers in their assessment of the paper, the paper will be referred to a third reviewer. The editors will notify all authors of a decision either to publish, publish after modifications, or to decline to publish, within two months of the receipt of the first draft.
5. The editorial board of *Omran* adheres to a strict code of ethical conduct, which has the clearest respect for the privacy and the confidentiality of authors (cf. Annex II).
   - i. The sequencing of publication for articles accepted for publication follows strictly technical criteria.
   - ii. *Omran* does not make payments for articles published in the journal, nor does it accept payment in exchange for publication.

(Annex I)
Footnotes and Bibliography

I– Books

Author's name, *Title of Book*, Edition (Place of publication: Publisher, Year of publication), page number.

Omran is a quarterly, peer reviewed academic journal dedicated to the social sciences and published by the Arab Center for Research and Policy Studies (ISSN: 2305–2473). First published in the summer of 2012, *Omran* is overseen by an academic editorial board composed of experts as well as an actively engaged board of international advisers. Publication in *Omran* is governed by a strict code of ethics which guides the relationship between the editorial staff and contributors.

The name of the journal evokes Ibn Khaldun's concept of *ilm al Omran*, often viewed as a precursor to the social sciences. Born out of the perceived methodological and functional crises faced by the social sciences and humanities during an era of massive social transformations sweeping through the Arab region, *Omran* aims to establish for itself a distinct identity among prominent Arab journals and periodicals, as a journal/project aspiring to build new intellectual trends and schools of thought. It thus seeks to bring about a qualitative leap in its multidisciplinary field (encompassing anthropology, sociology, social history, political science, political economy, population sciences, environment, and development studies), espousing in this an integrated interdisciplinary approach. It views freedom as the guiding principle and ultimate goal of the social sciences, since freedom is the essence of thought, which is also the essence of humanity.

Submission to and publication in *Omran* is governed by the following guidelines:

1. Only original work which is submitted exclusively for publication within the journal is accepted. No work which has been previously published fully or in part will be considered for publication in *Omran*. Similarly, no work which substantially resembles any other work published in either print or electronic form, or submitted to a conference other than the conferences held by the ACRPS will be considered for publication.
2. Submissions must be accompanied by a curriculum vitae (CV) of the author, in both Arabic and English.
3. All submissions must include the following elements:
    - i. A title in both Arabic and English together with the author's institutional affiliation.
    - ii. An abstract, ranging between 100 words in length, in both Arabic and English as well as a list of keywords. The abstract must explicitly and clearly spell out the research problematic, the methodologies used, and the main conclusions arrived at.
    - iii. The research paper must include the following elements: specification of the research problematic; significance of the topic being studied; statement of thesis; a review of literature emphasizing gaps or limitations in previous analysis; a description of the research methodology; hypothesis and conceptual framework; bibliography.

المـركز العـربي للأبحـاث ودراسة السيـاسات

Arab Center for Research & Policy Studies

The Arab Center for Research and Policy Studies (ACRPS) is an independent research institute for the study of the social sciences and humanities, with particular emphasis on the applied social sciences.

The ACRPS strives to foster communication between Arab intellectuals and specialists in the social sciences and humanities, establish synergies between these two groups, unify their priorities, and build a network of Arab and international research centers.

In its commitment to the Arab world's causes, the ACRPS is based on the premise that progress necessitates the advancement of society and human development and the interaction with other cultures, while respecting historical contexts, culture, and language, and in keeping with Arab culture and identity.

To this end, the Center seeks to examine the key issues afflicting the Arab world, governments, and communities; to analyze social, economic, and cultural policies; and to provide rational political analysis on the region. Key to the Center's concerns are issues of citizenship and identity, fragmentation and unity, sovereignty and dependence, scientific and technological stagnation, community development, and cooperation among Arab countries. The ACRPS also explores the Arab world's political and economic relations with its neighbors in Asia and Africa, and the Arab world's interaction with influential US, European, and Asian policies in all their economic, political, and communication aspects.

The Center's focus on the applied social sciences does not detract from the critical analysis of social theories, political thought, and history; rather, this focus allows an exploration and questioning of how such theories and ideas have directly projected themselves on academic and political discourse and guided the current discourse and focus on the Arab world.

The ACRPS regularly engages in timely research, studies, and reports, and manages several specialized programs, conferences, workshops, training sessions, and seminars that target specialists and the general public. The Center publishes in both Arabic and English, ensuring its work is accessible to both Arab and non-Arab readers.

المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السّياسات هو مؤسّسة بحثيّة فكريّة مستقلّة للعلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة وبخاصّة في جوانبها التطبيقيّة.

يسعى المركز من خلال نشاطه العلميّ البحثي إلى خلق تواصل بين المثقّفين والمتخصّصين العرب في العلوم الاجتماعية والإنسانيّة بشكل عامّ، وبينهم وبين قضايا مجتمعاتهم وأمّتهم، وبينهم وبين المراكز الفكريّة والبحثيّة العربيّة والعالميّة في عملية البحث والنّقد وتطوير الأدوات المعرفيّة والمفاهيم وآليّات التراكم المعرفي. كما يسعى المركز إلى بلورة قضايا المجتمعات العربية التي تتطلّب المزيد من الأبحاث والمعالجات، وإلى التأثير في الحيّز العامّ.

المركز هو مؤسّسة علميّة. وهو أيضًا مؤسّسة ملتزمة بقضايا الأمّة العربيّة وبالعمل لرقيّها وتطوّرها. وهو ينطلق من كون التطوّر لا يتناقض والثّقافة والهويّة العربية. ليس هذا فحسب، بل ينطلق المركز أيضًا من أنّ التطوّر غير ممكن إلا كرقيّ مجتمع بعينه، وكتطوّر لجميع فئات المجتمع، في ظروفه التاريخيّة وفي سياق ثقافته وبلغته، ومن خلال تفاعله مع الثّقافات الأخرى.

يُعنى المركز بتشخيص وتحليل الأوضاع في العالم العربيّ، دولًا ومجتمعات، وبتحليل السّياسات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة، وبالتحليل السياسي بالمعنى المألوف أيضًا، ويطرح التحدّيات التي تواجه الأمّة على مستوى المواطنة والهويّة، والتّجزئة والوحدة، والسّيادة والتبعيّة والركود العلمي والتكنولوجي، وتنمية المجتمعات والدول العربيّة والتّعاون بينها، وقضايا الوطن العربيّ بشكل عامّ من زاوية نظر عربيّة.

ويُعنى المركز أيضًا بدراسة علاقات العالم العربيّ ومجتمعاته مع محيطه المباشر في آسيا وأفريقيا، ومع السياسات الأميركيّة والأوروبية والآسيوية المؤثّرة فيه، بجميع أوجهها السياسيّة والاقتصاديّة والإعلاميّة.

لا يشكّل اهتمام المركز بالجوانب التطبيقية للعلوم الاجتماعيّة، مثل علم الاجتماع والاقتصاد والدّراسات الثقافية والعلوم السياسية حاجزًا أمام الاهتمام بالقضايا والمسائل النظريّة، فهو يُعنى كذلك بالنظريّات الاجتماعيّة والفكر السياسيّ عناية تحليليّة ونقديّة، وخاصّةً بإسقاطاتها المباشرة على الخطاب الأكاديميّ والسياسيّ المُوجّه للدّراسات المختصّة بالمنطقة العربيّة ومحيطها.

ينتج المركز أبحاثًا ودراسات وتقارير، ويدير عدّة برامج مختصّة، ويعقد مؤتمرات وورش عمل وتدريب وندوات موجّهة للمختصّين، وللرّأي العامّ العربي أيضًا، وينشر إصداراته باللّغتين العربيّة والإنكليزية ليتسنّى للباحثين من غير العرب الاطّلاع عليها.

دعوة للكتابة

ترحب مجلة «عمران» للعلوم الاجتماعية بنشر الأبحاث والدراسات المعمقة ذات المستوى الأكاديمي الرصين، وتقبل للنشر فيها الأبحاث النظرية والتطبيقية المكتوبة باللغة العربية. وتفتح المجلة صفحاتها لمراجعات الكتب، وللحوار الجاد حول ما ينشر فيها من موضوعات. وسيتضمن كل عدد من «عمران» أبحاثًا ومراجعات كتب، ومتابعات مختلفة... وجميعها يخضع للتحكيم من قبل زملاء متخصصين.

ترسل كل الأوراق الموجهة للنشر باسم رئيس التحرير على العنوان الإلكتروني الخاص بالمجلة

omran@dohainstitute.org

عنوان الاشتراكات:
المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research and Policy Studies
جادة الجنرال فؤاد شهاب - بناية الصيفي ١٧٤ - مار مارون
ص.ب.: ٤٩٦٥-١١ رياض الصلح ٢١٨٠-١١٠٧ بيروت - لبنان
البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org
هاتف: ٨/ ٧/ ٩٩١٨٣٦ ١ ٩٦١+ فاكس: ٩٩١٨٣٩ ١ ٩٦١+

عنوان التحويل البنكي:
Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX

عُمران omran

فصلية محكّمة تُعنى بالعلوم الاجتماعية

قسيمة اشتراك

الاسم: ....

العنوان البريدي: ....

....

الهاتف: ....

البريد الإلكتروني: ....

عدد النسخ المطلوبة: ....

طريقة الدفع: ☐ شيك لأمر المركز ☐ تحويل بنكي

يمكنكم اقتناء أعداد المجلة ورقيًا أو إلكترونيًا في المكتبة الإلكترونية من خلال التسجيل في الموقع:

www.bookstore.dohainstitute.org

طريقة الدفع: أدوات الدفع الإلكتروني

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

يعقد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

مؤتمر العلوم الاجتماعية والإنسانية

في دورته الثامنة (آذار/ مارس 2021)

حول

الدولة العربية المعاصرة: التصوّر، النشأة، الأزمة

مستهدفًا فتح حوار علمي نقدي ومعمّق بين أكبر عدد ممكن من أصحاب الاختصاص العرب المشتغلين في العلوم الاجتماعية والإنسانية، من أجل تدارس القضايا المهملة في مجالات اختصاصهم الدقيقة أو التي تجمع بين عدة تخصصات.

لمزيد من المعلومات، يرجى مراجعة الموقع الإلكتروني للمركز www.dohainstitute.org

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies

الاشتراكات السنوية

(أربعة أعداد)

لبنان	35 $ للأفراد	45 $ للمؤسسات
الدول العربية وأفريقيا	60 $ للأفراد	80 $ للمؤسسات
الدول الأوروبية	100 $ للأفراد	120 $ للمؤسسات
القارة الأميركية وأستراليا	120 $ للأفراد	160 $ للمؤسسات

عنوان الاشتراكات:

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

Arab Center for Research and Policy Studies

جادة الجنرال فؤاد شهاب – بناية الصيفي 174 – مار مارون

ص.ب.: 4965-11 رياض الصلح 2180-1107 بيروت – لبنان

البريد الإلكتروني: distribution@dohainstitute.org

هاتف: 8/ 7/ 991836 1 961+ فاكس: 991839 1 961+

عنوان التحويل البنكي:

Arab Center for Research and Policy Studies
Societe General de Bank au Liban sal.
Mazraa - Al Mama Street - SGBL Bldg. - Beirut - Lebanon
Account Number: 010 666 504 002 840 (For US Dollars)
IBAN Number:
LB19 0019 0000 0010 6665 0400 2840 (For US Dollars)
Swift Code: SGLILBBX